Yeni Huriani

Agama & Gender

Versi Ormas Islam Perempuan di Indonesia

LeKKaS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

YENI HURIANI

AGAMA DAN GENDER

VERSI ORMAS ISLAM PEREMPUAN DI INDONESIA

LEKKAS

PRAKATA

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Ilahi yang dengan kuasanya buku ini telah rampung diselesaikan.

Di Negara Republik Indonesia sendiri keterwakilan kaum perempuan telah ditetapkan sebuah kebijakan afirmasi *(affirmative action)*, dimana dalam aktivitas politik **dan** kebijakan publik **di Indonesia** wajib ada kaum perempuan minimal 30 persen, seperti yang dicantumkan dalam Undang-Undang partai politik, Undang-Undang pemilihan umum yang berlaku di seluruh Indonesia. Namun, meskipun adanya kebijakan afirmasi sebagai legalitas politik tersebut belum memenuhi kuota keterwakilan perempuan bahkan secara nasional belum mampu meningkatkan posisi perempuan dalam ranah strategis. Masalah tersebut kian runyam tatkala juga dihadap-hadapkan dengan konteks agama, dimana penafsiran tekstual terhadap kitab suci seringkali menjadi senjata bagi menguatnya perdebatan soal gender. Meskipun demokrasi Indonesia menghendaki kesetaraan gender, namun banyak yang mengingkarinya atas nama kitab suci.

Masalah keterwakilan, gender, dan agama tersebut berpengaruh terhadap rumusan strategi berbagai organisasi perempuan, dimana organisasi perempuan secara umum terikat pada komitmen upaya mengubah posisi perempuan di masyarakatnya. Melalui studi terhadap dua lokasi organisasi yakni Kabupaten Tasikmalaya untuk Muslimat dan Kota Cirebon untuk Aisyiyah, buku ini diharapkan bisa mengukur bagaimana dua organisasi tersebut bisa memperoleh keberhasilan/pencapaiannya melalui tingkat pendistribusian kader ke dalam infrastruktur sosial di wilayah basis organisasi itu berada.

Untuk menguatkan asumsi di atas, buku ini membahas berbagai macam isu yang berkaitan dengan tantangan ideologis dan pencapaian posisi strategis perempuan yang terbagi kepada lima bab isi. Akhirnya, mudah-mudahan buku ini bisa berkontribusi secara signifikan terhadap pengembangan kajian kesetaraan gender di Indonesia. Seperti kata pepatah: tak ada gading yang tak retak, maka penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna. Karenanya, kritik dan saran dari para pembaca demi perbaikan buku ini, sangat diharapkan.

Untuk buku ini, yang pertama-tama mesti diberikan ucapan terima kasih adalah Direktur Pascasarjana, UIN SGD Bandung, Prof. Dr. H. Supiana, M.Ag. atas dukungan dan saran-saran dalam penerbitan modul ini. Demikian pula, ucapan terimakasih kami sampaikan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung atas penjadwalan saya mengajar dalam bidang Gender. Akhirnya, kami harus berterimakasih kepada pihak Penerbit LEKKAS atas bantuannya menerbitkan buku ini. Semoga buku ini bermanfaat. Terimakasih.

Bandung, 8 April 2021

Yeni Huriani

DAFTAR ISI

1
Pendahuluan

A. Keterwakilan Politik Perempuan di Indonesia

Gerakan perempuan di Indonesia telah ada sejak sebelum Indonesia merdeka tahun 1945, terutama dalam kaitannya dengan upaya memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Nama-nama seperti Christina Martha Tiahahu (-1818) dari Maluku, Nyi Ageng Serang dari Jawa Tengah, Cut Nyak Dien (1848-1906) dan Cut Meutia (-1910) dari Aceh, R.A. Kartini (1879-1904), Dewi Sartika (1884-1947), Maria Walenda Maramis (1872-1924), Siti Walidah (Nyi Achmad Dahlan) (1872-1936), dan lain-lain, telah muncul dengan ciri khas perjuangan perempuan periode awal yang bersifat individual serta terkait dengan daerahnya masing-masing. Dalam pengamatan Sukanti Suryochondro (1984),[1] pergerakan perempuan Indonesia mempunyai beberapa nilai yang utama, yaitu persatuan, emansipasi perempuan berdasarkan perikemanusiaan, dan kebangsaan. Hal ini

1 Ini adalah kesimpulan yang dia catat dalam buku *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia.* Jakarta: Rajawali. 1984. Kongres Perempuan Indonesia yang pertama terjadi di Yogyakarta pada tanggal 22 Desember 1928 atas ajakan Ny. Sukonto, Nyi Hadjar Dewantara dan Nn. Sujatien (kemudian Ny. S. Kartiwijono). Sedangkan perkumpulan yang mengambil inisiatif menyelenggarakannya, yaitu: "Wanito Oetomo", "Wanita Taman Siswa", "Puteri Indonesia", "Aisyiyah", "Jong Islamieten Bond bag. Wanita". Maksud Kongres ialah untuk mengadakan pertalian antara perkumpulan-perkumpulan wanita Indonesia dan supaya dapat bersama-sama membicarakan soal-soal kewajiban, kebutuhan dan kemajuan wanita. Hasil dari Kongres ialah didirikannya badan permufakatan yang dinamakan "Perikatan Perkoempoelan Perempoean Indonesia" (PPPI) di mana 20 perkumpulan tergabung. Disamping itu diambil keputusan-keputusan untuk memajukan pendidikan kaum pemudi serta perbaikan syarat perkawinan. Mengenai ini juga diajukan mosi kepada pemerintah ke arah perbaikannya.

menandakan adanya korelasi antara gerakan perempuan dengan perkembangan masyarakat di Indonesia sejak jaman penjajahan, perjuangan kemerdekaan, sampai periode-periode kemerdekaan. Tonggak pergerakan perempuan Indonesia adalah Kongres Perempuan Indonesia pada tanggal 22 Desember 1928.

Sebagai salah satu penggagas Kongres Perempuan Indonesia, organisasi-organisasi perempuan sudah lahir jauh sebelum itu, salah satunya Aisyiyah (Nasution, 2002).[2] Gerakan Aisyiyah mempunyai empat agenda dalam memajukan kaum perempuan, yaitu: (1) menegaskan posisi perempuan dalam posisinya sebagai hamba Allah (ibadah) dan perannya sebagai khalifah (peran sosial). Hal ini menjadi penting dilakukan karena dalam konteks agama, perempuan berada dalam posisi yang subordinat, seperti perempuan menjadi makmum, laki-laki menjadi imam, perempuan pada posisi dinikahi, laki-laki dalam posisi menikahi, perempuan bekerja di rumah, laki-laki di luar rumah. Aisyiyah membentuk kelompok mubaligh perempuan dan pada tahun 1922, di Yogyakarta didirikan mesjid untuk perempuan

2 Aisyiyah lahir sebagai keprihatinan Siti Walidah bersama suaminya Ahmad Dahlan, yang ingin memajukan kaum perempuan melalui lembaga pendidikan. Ahmad Dahlan, sebagai pendiri Muhammadiyah, mendorong isterinya untuk membentuk kelompok pengajian khusus perempuan agar kaum perempuan mendapat kesempatan menimba ilmu. Gagasan ini dilaksanakan oleh Siti Walidah dan pada tahun 1914 membentuk kelompok pengajian *Sopo Tresno*. Pengajian ini, pertama-tama diikuti oleh kerabat dekat, para perempuan pedagang batik, pengusaha, dan saudagar. Dalam perkembangan berikutnya, banyak diikuti oleh masyarakat luas sehingga berkembang semakin maju dengan pesat. Ahmad Dahlan mengusulkan agar kelompok pengajian ini dijadikan organisasi formal yang dapat menunjang gerakan pembaharuan Muhammadiyah dalam memajukan pendidikan kaum perempuan. Atas dasar itu, pada tanggal 22 April 1917, kelompok *Sopo Tresno* berganti menjadi Aisyiyah. Nama Aisyiyah diusulkan oleh K.H. Fachrudin, didasarkan pada nama salah satu isteri Nabi Muhammad yang dikenal dengan kecerdasan serta keterlibatannya dalam peran sosial dan politik. Pada tahun 1922, Aisyiyah resmi menjadi bagian dari organisasi Muhammadiyah. Pada awalnya, Aisyiyah bergerak dalam bidang dakwah, seperti mengadakan kursus mubaligh bagi perempuan, mengirim mubaligh perempuan ke pelosok-pelosok desa, mengadakan kursus keislaman, dan pengajian agama. Program ini tidak terlepas dari upaya Siti Walidah dalam memimpin Aisyiyah dari tahun 1921-1930 (Wahyudi dalam Burhanuddin, Jajat (ed.). 2002. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. Hal. 39-64). Pada tahun 1930, Aisyiyah mendirikan lembaga perempuan Nasyi'atul Aisyiyah yang khusus menangani para remaja, sebagai perluasan dari perkumpulan *Siswo Projo* yang didirikan tahun 1929 dan dipimpin oleh Siti Zuchriyah. Pada tahun 1969, dalam Sidang Tanwir Muhammadiyah, Nasyi'atul Aisyiyah ditetapkan sebagai lembaga otonom Muhammadiyah.

yang memposisikan perempuan sebagai imam. Tahun 1926 didirikan di Garut, Jawa Barat, (2) adanya ketegasan hak-hak perempuan dalam perannya di wilayah publik. Secara perlahan, wacana ini berkembang dalam beberapa Muktamar Muhammadiyah yang memberi kesempatan luas bagi perempuan untuk aktif dalam dunia politik dalam upaya memperjuangkan kebutuhan strategis perempuan, (3) mempertahankan konsep keluarga *sakinah* sebagai upaya antisipasi dari krisis modernitas dan globalisasi yang mengancam keutuhan keluarga, (4) perempuan diberi keleluasaan untuk terlibat dalam proses pembangunan (Ropi, 2003).

Sedangkan Muslimat NU[3] mempunyai tujuan organisasi berupa: (1) terwujudnya wanita Islam yang bertakwa kepada Allah SWT, berilmu, beramal, cakap, dan bertanggung jawab serta berguna bagi agama, nusa, dan bangsa; (2) terwujudnya wanita Islam yang sadar akan kewajiban dan haknya menurut ajaran Islam, baik secara pribadi maupun sebagai kelompok anggota masyarakat; dan (3) terlaksananya jamiah NU di kalangan kaum wanita sehingga terwujud masyarakat adil makmur yang merata dan diridai Allah SWT. Dalam usaha merealisasikan tujuannya, Muslimat NU melakukan berbagai kegiatan, yaitu (1) mempelajari dan memperdalam serta mengamalkan ajaran Islam dengan sebaik-baiknya; (2) mempersatukan gerak langkah kaum wanita umumnya dan muslimat ahlusunah waljamaah pada khususnya dalam mewujudkan masyarakat adil makmur yang diridoi Allah SWT; (3) melaksanakan nilai budi pekerti dalam kehidupan sehari-hari; (4) meningkatkan kualitas wanita Indonesia untuk memperkuat rasa tanggung jawab terhadap agama, bangsa, dan Negara; (5) mengusahakan agar wanita Indonesia menjadi istri dan ibu yang baik guna pertumbuhan bangsa yang taat beragama; (6) bergerak aktif dalam lapangan peribadatan, sosial/kesehatan/KLH, pendidikan, penerangan/dakwah, ekonomi/koperasi, dan usaha-usaha kemsyarakatan lainnya; dan (7) membina kerjasama dengan badan-badan organisasi wanita dan lembaga-lembaga lain. Struktur kepengurusan terdiri dari Pimpinan Pusat (PP) untuk tingkat pusat, Pimpinan Wilayah (PW) untuk tingkat provinsi, Koordinator Daerah (korda) untuk tingkat eks-karesidenan, Pimpinan Cabang (PC) untuk

3 Lahir pada Muktamar NU ke 15 di Surabaya (15-21 Juni 1940) dengan nama Nahdatul Ulama Muslimat, dan menjadi Badan Otonom NU pada Muktamar ke 16 tanggal 29 Maret 1946 di Purwokerto dengan nama Muslimat NU. Asas organisasi ini adalah Pancasila. Perjuangannya berdasarkan *ahlussunnah wal jamaah* yang bersumber dari Al-Qur'an, hadits, ijmak, dan qiyas.

tingkat kabupaten/.kota, Pimpinan Anak Cabang (PAC) untuk tingkat kecamatan, dan Pimpinan Ranting (PR) untuk tingkat desa/kelurahan. Ada Pola Dasar Pengembangan Perjuanagan Muslimat NU yang menjadi dasar pengembangan yaitu; (1) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai *khalifatullah il al-ard* yang meliputi: (a) amanah *insan ila rabbihi* (tanggung jawab manusia terhadap Tuhannya); (b) amanah *insan ala insan* (tanggung jawab manusia terhadap sesama manusia); (c) amanah *insan ala nafsihi* (tanggung jawab manusia terhadap dirinya sendiri); (2) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai warga Negara Republik Indonesia yang meliputi wawasan *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan Islam), wawasan *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan setanah air), dan wawasan *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan yang bersifat kemanusiaan); (3) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai warga nahdiyah di bidang kewanitaan.

Aisyiyah dan Muslimat sebagai organisasi gerakan pemberdayaan bagi kaum perempuan tentu tidak lepas dari tujuan gerakan perempuan secara umum yang menginginkan terciptanya keadilan gender antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan pribadi dan masyarakat (E. K. Poerwandari & Hidayat, 2000).[4] Meski secara sendiri-sendiri setiap gerakan perempuan memiliki landasan dan tujuan yang berbeda, namun secara umum gerakan perempuan memilki agenda yang sama untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan di berbagai sektor kehidupan, mulai bidang pendidikan, pekerjaan, sampai politik. Secara sosial budaya, gerakan perempuan juga melakukan upaya mengeluarkan perempuan dari stereotype budaya yang menghambat perempuan memperoleh hak-haknya seperti laki-laki. Seperti dikatakan oleh Francine dan Roy:

> *Feminism of equality denounces first and foremost the discriminatory conditions women experience in the sphere of education and work, rejects all ideological discourses that maintain these conditions through stereotypes and socially devalued roles, and advocates for the establishment of programs to promote equal access to all social, political and economic resources* (Francine & Roy, 1991).

4 Pada kenyataannya gerakan perempuan telah menjadi gerakan yang menyeluruh secara internasional. Hal itu terjadi secara simultan di setiap budaya yang disebut dengan gerakan feminis. Dilihat dari periode kelahirannya, Aisyiyah merupakan gerakan emansipasi yang masuk pada periode gelombang pertama feminisme Indonesia.

Walaupun gerakan perempuan di Indonesia telah tumbuh sejak sebelum merdeka, namun istilah kesetaraan/keadilan gender di Indonesia baru marak pada tahun 1980an sesudah Konferensi Internasional Perempuan III di Nairobi dengan motto: *Persamaan, Perdamaian, dan Pembangunan.* Konferensi ini menggagas rencana aksi sedunia bagi perempuan dan *Forward Looking Strategies* (Strategi Masa Depan) sampai tahun 2000 yang mengatur hak otonomi dan hak menentukan nasib diri sendiri bagi perempuan. Dari konferensi itu juga lahir konsep GAD (*Gender and Development*) sebagai *framework* bagi arah pembangunan dunia (Saptari, 1997). Sebelumnya, gerakan perempuan dikemas dalam istilah upaya peningkatan partisipasi perempuan dalam pembangunan. Jargon popular pada masa itu adalah "kemitrasejajaran".[5] Namun demikian, tidak dapat dimungkiri bahwa pada periode Orde Baru ini tonggak kebijakan yang mendorong terciptanya kesetaraan gender dilahirkan.

Tumbangnya pemerintah Orde Baru memberi harapan baru bagi gerakan perempuan di Indonesia. Hal ini tercermin dari terjadinya peningkatan kuantitas dan kualitas gerakan perempuan yang dilakukan dalam hampir semua lini kehidupan. RAN-PKTP (Rencana Aksi Nasional-Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan (1999), Kaukus Perempuan Politik Indonesia (2000), dan lahirnya Kaukus Perempuan Politik (2001) merupakan indikator kebangkitan gerakan perempuan Indonesia. Beberapa produk hukum semakin memperlihatkan keberpihakan Negara terhadap gerakan perempuan seperti; UU no. 26 tahun 2001 tentang Pengadilan Hak Azasi Manusia, UU no. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, UU no. 12 tahun 2003 tentang Pemilu yang di dalamnya secara eksplisit memuat kuota 30% keterwakilan perempuan, UU no. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan

---

5 Kemitrasejajaran adalah kondisi dinamis di mana perempuan dan laki-laki memiliki kesamaan hak, kewajiban, kesempatan, dan kedudukan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa, bernegara, serta dalam pembangunan. Kemitrasejajaran merupakan wawasan yang dalam perwujudan sehari-hari dilandasi oleh sikap dan perilaku saling mengisi dan menghargai, bukan saling mempertentangkan dan menguasai. Dalam konsep ini, perempuan dan laki-laki akan dapat menjadi mitra sejajar jika perempuan ikut berpartisipasi dalam perumusan kebijakan dan pengambilan keputusan, serta menjadi pelaksana dan penikmat hasil, baik dalam berbagai kehidupan maupun dalam kegiatan pembangunan. Konsep ini diadopsi dari *gender equality* sebagai jargon pembangunan untuk pengembangan sumber daya manusia oleh pemerintah Orde Baru.

Kekerasan Dalam Rumah tangga (PKDRT), dan UU no. 21 tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO). Kebijakan pemerintah yang mendukung gerakan pemberdayaan perempuan seperti itu, ditambah dengan konsep Pengarus Utamaan Gender (PUG) (Sahala, 2001),[6] bagi seluruh aspek pembangunan, juga ditandatanganinya hasil Konferensi Tingkat Tinggi PBB di New York pada bulan September 2000 *tentang Millenium Development Goals* (MDGs) (Venny & Wasono, 2010),[7] mendorong percepatan tercapainya pemenuhan hak-hak dasar manusia. Mestinya semua itu dapat memosisikan perempuan Indonesia pada derajat yang tidak berbeda dengan laki-laki. Namun nyatanya posisi perempuan Indonesia pada ranah publik masih jauh tertinggal dari posisi laki-lakinya.

Dukungan politis yang cukup tinggi terhadap gerakan pemberdayaan perempuan di Indonesia, ternyata tidak otomatis menghasilkan pencapaian partisipasi perempuan yang cukup tinggi pula pada posisi strategisnya. Tindakan afirmasi (*affirmative actions*)[8]

---

6 Pengertian *gender mainstreaming* adalah suatu strategi yang digunakan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender melalui kebijakan publik. *Gender mainstreaming* juga merupakan suatu pendekatan dalam mengembangkan kebijakan yang memasukkan pengalaman, permasalahan, kebutuhan, kepentingan, serta aspirasi perempuan dan laki-laki dalam kebijakan publik. Istilah *gender mainstreaming* muncul pertama kali setelah Konferensi Perempuan yang ke-III di Nairobi pada tahun 1985, yang diselenggarakan oleh PBB. Konsep *gender mainstreaming* dibuat untuk keperluan mendukung perempuan dalam pembangunan dan bagaimana memasukkan nilai dan kualitas perempuan ke dalam proses pembangunan itu sendiri.

7 Tujuan Pembangunan Millenium secara internasional yang dicanangkan tercapai tahun 2015 adalah: (1). Memberantas kemiskinan dan kelaparan ekstrim (2). Mencapai pendidikan dasar untuk semua (3). Mendorong kesetaraan jender dan pemberdayaan perempuan (4). Menurunkan angka kematian anak (5). Meningkatkan kesehatan ibu (6). Memerangi HIV/AIDS, Malaria, dan penyakit menular lainnya (7). Memastikan kelestarian lingkungan hidup (8). Mengembangkan kemitraan global untuk pembangunan.

8 *Affirmative actions* adalah pengembangan program khusus untuk pemberdayaan perempuan dalam rangka meningkatkan kesetaraan gender dalam bidang pekerjaan dan pembangunan. Perlakuan mengistimewakan perempuan yang didasari oleh asumsi bahwa perempuan selama ini kurang terlibat sebagai pelaku pembangunan. Tindakan afirmatif dimaksudkan sebagai upaya mendorong perempuan untuk memiliki *start* yang lebih seimbang dengan laki-laki dalam menghadapi program-program pembangunan. Dalam perkembangannya, tindakan afirmatif ditujukan pada kelompok-kelompok yang mengalami diskriminasi dalam proses pembangunan suatu negara, baik di negara maju maupun negara berkembang. Pembangunan (industrialisasi) di negara maju seperti Amerika Serikat dan negara-negara Eropa masih mengindikasikan

sebagai upaya mempercepat ketertinggalan perempuan di beberapa sektor kehidupan, belum cukup mampu mendongkrak angka partisipasi perempuan ke tingkat yang lebih seimbang dengan laki-laki (Darahim, 2003). Padahal hanya di posisi strategis inilah proses-proses pengambilan kebijakan dapat dilakukan. Pada tingkat partisipasi yang tidak berhubungan dengan posisi pengambilan keputusan, partisipasi perempuan di sektor publik memiliki angka yang lebih seimbang dengan laki-laki. Keterlibatan perempuan pada bentuk ini disebut partisipasi kuantitatif. Berikut ini adalah gambaran angka partisipasi perempuan di sektor publik pada posisi tahun 2000 dan 2010.[9]

Tabel 1. Perempuan dalam Lembaga Publik Formal Tahun 2000 dan 2010

(K. P. P. dan P. A. – BPS, 2010)

Lembaga	Perempuan Tahun 2000		Laki-laki Tahun 2000		Perempuan Tahun 2010		Laki-laki Tahun 2010	
	Jml	%	Jml	%	Jml	%	Jml	%
MPR	18	9,2	117	90,8	136	20	556	80
DPR	44	8,8	455	91,2	100	18	460	82
DPD	-	-	-	-	-	27	-	73
MA	7	14,8	40	85,2	0	0	12	100
Hakim	536	16,2	2.775	83,8	752	24,2	2352	75,8
Gubernur	0	0	30	100	1	3,03	32	96,97
Walikota/Bupati	5	1,5	331	98,5	10	2,27	430	97,73
PNS Eselon IV & III	-	-	-	-	-	19,75	-	81,25
PNS Eselon II & I	-	-	-	-	-	8,15	-	91,85
Jumlah PNS					2.171		2.55	

Seperti terlihat pada table di atas, jumlah PNS laki-laki dan perempuan hampir seimbang. Demikian pula pada partisipasi pendidikan dan angkatan kerja. Pada tingkat partisipasi yang tidak berhubungan dengan posisi pengambilan keputusan, partisipasi perempuan memiliki angka yang lebih seimbang dengan laki-laki. Seperti terlihat pada table di atas, jumlah PNS laki-laki dan perempuan hampir seimbang. Demikian pula pada partisipasi pendidikan dan

terjadinya diskriminasi pada pelaku pembangunan berdasarkan ras, warna kulit, agama, jenis kelamin, serta daerah asal.

9 Angka statistik tahun 2000 diasumsikan sebagai pencapaian perempuan setelah masa pemerintahan orde baru baru saja tumbang, yaitu tahun 1998. Sedangkan tahun 2010 dipilih sebagai angka pencapaian setelah 10 tahun reformasi dan survey nasional untuk social dan ekonomi baru dilakukan (sebagai data mutakhir).

angkatan kerja. Angka partisipasi murni[10] pada program pendidikan jenjang SD sampai SLTA seperti tertera pada tabel berikut:

Tabel 2. Angka Partisipasi Murni (APM) menurut Jenis Kelamin, 2009 (Kementerian PP-PA. & BPS, 2010)

Tingkat	Laki-laki	Perempuan
SD/MI/Paket A	94,49%	94,24%
SMP/MTs/Paket B	66,79%	68,12%
SMA/MA/Paket C	45,97%	44,20%

Sementara itu Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja (TPAK), yaitu proporsi mereka yang termasuk angkatan kerja atau bekerja pada usia 15 tahun ke atas, perempuan 50,99%, dan laki-laki 83,65%. Kesenjangan posisi perempuan antara tingkat partisipasi dengan tingkat pengambilan keputusan, dilihat sebagai kesenjangan antara akses dan kontrol. Menurut laporan PBB untuk Konferensi Dunia ke empat tentang Perempuan di Beijing pada tahun 1995, tidak ada satu pun bidang yang jurang kesetaraan antara perempuan dan laki-laki secara *de jure* maupun *de facto*-nya lebih besar daripada bidang pengambilan keputusan (IIDEA), 2000). Program pembangunan atau pemberdayaan yang ditujukan untuk perempuan lebih berorientasi pada pemenuhan kebutuhan praktis ketimbang kebutuhan strategis (Wajcman & Susilowati, 2001).[11] Maka tidak mengherankan jika

10 Proporsi jumlah anak pada kelompok usia sekolah tertentu yang sedang bersekolah pada jenjang pendidikan yang sesuai dengan usianya, terhadap jumlah seluruh anak pada kelompok usia sekolah yang bersangkutan

11 Kebutuhan Praktis Gender *(Practical Gender Needs*) melingkupi kebutuhan-kebutuhan praktis yang secara langsung dan cepat dapat meringankan beban kerja perempuan. Karena bersifat praktis, kebutuhan gender ini tidak menyentuh pada *inequality* (ketidaksejajaran) pembagian kerja baik secara seksual maupun gender, seperti perlunya tempat-tempat penitipan anak, sehingga perempuan yang bekerja dapat tetap melakukan pekerjaannya, adanya dapur umum, alat kontrasepsi, adanya tempat berlindung bagi perempuan yang dianiaya, dan lain sebagainya. Kebutuhan praktis gender mempunyai ciri: berkaitan dengan kondisi perempuan; dapat segera diidentifikasi dan biasanya berhubungan dengan kondisi hidup yang tidak memuaskan dan juga berhubungan dengan kurangnya sumber daya. Misalnya berkaitan dengan air bersih dan kesehatan; kebutuhan praktis gender dapat dipenuhi dalam waktu yang relatif pendek seperti memberikan ketrampilan teknis dan lain sebagainya; proyek-proyek yang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan praktis untuk memperbaiki kondisi hidup perempuan. Kebutuhan Strategis Gender (*Strategic Gender Needs*) adalah kebutuhan yang bersifat jangka panjang dengan menekankan pada kesetaraan gender dan menghilangkan ketimpangan gender, baik di rumah (keluarga), maupun di wilayah luar rumah (publik), serta terjaminnya hak dan peluang atas perempuan akan kebutuhannya.

pencapaian perempuan dalam menduduki posisi strategis pada lembaga-lembaga pengambilan keputusan menjadi rendah.

Rendahnya angka partisipasi perempuan dalam lembaga pengambilan keputusan di sektor publik, terkait dengan wacana kesetaraan gender yang masih menjadi perdebatan di kalangan laki-laki maupun perempuan. Wacana ini bukan hanya dikaitkan dengan isu feminisme yang dianggap sebagai adopsi dari praktek dan pemikiran Barat dan karenanya tidak sesuai dengan iklim Indonesia, tetapi juga dibenturkan dengan pemahaman ajaran agama yang secara umum tidak menempatkan laki-laki dan perempuan setara.[12]

Dalam perspektif feministik, agama telah ikut menjadi pihak yang melanggengkan kepentingan patriarki yang di ujungnya menempatkan perempuan pada posisi subordinasi dan laki-laki pada posisi dominan, sebagai bagian dari cara kerja ideologi gender. Ideologi gender merupakan dasar berpikir yang membedakan dua jenis manusia berdasarkan kepantasannya. Manusia dibedakan dalam "kotak" untuk laki-laki dan "kotak" untuk perempuan sesuai dengan pengalaman yang diperolehnya. Ideologi ini merekayasa pikiran dan ingatan sehingga manusia hapal apa yang harus dicatat, apa yang harus diperhatikan, dan apa yang harus diingat tentang laki-laki dan perempuan. Ciri laki-laki dan perempuan dikunci mati oleh ideologi gender dan memberi ekses negatif yang tidak manusiawi baik bagi laki-

---

Seperti adanya undang-undang perlindungan dari tindakan kekerasan, persamaan hak, kesempatan pendidikan, reformasi hukum, persamaan pendapatan (upah) dalam pekerjaan yang sama, membuka akses bagi perempuan untuk terlibat dalam proses pengambilan keputusan, dan lain-lain. Hal ini dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhan perempuan untuk membangun kesetaraan gender. Kebutuhan stategis perempuan mempunyai ciri: muncul dari posisi perempuan (yang tersubordinasi) yang ada di masyarakat; kebutuhan strategis gender baru dapat dipenuhi dalam jangka waktu yang panjang; berhubungan dengan perbaikan posisi perempuan; akses pada partisipasi dalam proses demokratis dan pada kesetaraan sebagai kebutuhan stategis perempuan;memperkuat basis bagi perempuan untuk memiliki kesempatan yang lebih besar dan lebih banyak, akses dan kontrol yang lebih seimbang, memiliki partisipasi yang sejajar dengan laki-laki dalam pengambilan keputusan, baik di tingkat domestik maupun publik.

12 Perdebatan yang bercorak ideologis ini masih terlihat dalam diskusi-diskusi yang mewarnai pembahasan RUU-KKG yang dilakukan oleh Komisi VIII DPR-RI bersama stakeholder masyarakat guna menjaring pendapat sebelum RUU tersebut disahkan menjadi UU. Hal itu terekam dalam diskusi bersama tokoh dan pemerintah Jawa Barat di Gedung Sate pada tanggal 13 April 2012, dan diskusi publik bersama ormas di BPPKB Jabar tanggal 3 & 4 Mei 2012.

laki maupun perempuan. Salah satu ekses negatif dari ideologi gender adalah terbentuknya struktur budaya patriarkal yang menempatkan kedudukan laki-laki lebih dominan dan perempuan lebih subordinat. Ideologi gender bekerja melalui seluruh sistem sosial, mulai dari agama, pendidikan, media massa, sampai pada sistem politik dan kebijakan Negara (Ridjal et al., 1993).

Ideologi ini juga bersifat kompleks karena dapat mengadakan perubahan melalui pengalaman, serta berhubungan erat dengan sistem kepercayaan lainnya. Jika dihubungkan dengan ideologi lain, maka ideologi gender berbicara tentang hubungan yang erat dengan kelompok sosial lainnya seperti kelas dan ras. Isi dari ideologi gender adalah evaluasi terhadap dua prinsip organisasi yaitu dominasi dan perbedaan, sehingga ideologi gender harus ditempatkan pada dominasi laki-laki atas perempuan secara umum, dan bagaimana perempuan menghindarinya (Chowdhury et al., 1994). Dalam ideologi gender, dominasi laki-laki dilegitimasi tidak hanya melalui kekuasaan personal individu, melainkan juga oleh institusi-institusi sosial serta ideologi-ideologi yang mengeruk keuntungan dari dominasi tersebut.

Agama sebagai pedoman hidup yang paling fundamental bagi manusia, memiliki pengaruh fungsional terhadap struktur masyarakat. Agama adalah faktor penentu keyakinan berpikir dan bertindak yang dikendalikan oleh doktrin teologis. Perdebatan atau bahkan penolakan wacana kesetaraan gender yang berbasis pada dalil-dalil keagamaan, dapat disebut sebagai tantangan ideologis bagi upaya pencapaian gerakan pemberdayaan perempuan dalam mengimplementasikan program-program yang mengarah pada perubahan posisi strategis perempuan.

Oleh karena itu, menarik untuk diteliti bagaimana tantangan ideologis ini berpengaruh terhadap proses-proses penentuan program dan strategi organisasi, bagaimana distribusi kader kepada kebutuhan infrastruktur sosial, dan berapa besar distribusi kader itu menerobos posisi strategis di lembaga-lembaga publik. Penelitian akan dilakukan terhadap gerakan Aisyiyah dan Muslimat, karena organisasi ini telah berumur panjang (berarti telah banyak waktu dan kegiatan yang dilakukan untuk pemberdayaan perempuan). Sebagai konfirmasi bagi implementasi riil dari kedua organisasi itu, akan diambil dari dua daerah yang menjadi basis gerakan kedua organisasi itu, yakni Cirebon untuk Aisiyah dan Tasikmalaya untuk Muslimat.

Jika melihat dalam konteks tersebut maka dapat disimpulkan bahwa ideologi gender telah bekerja di masyarakat dalam berbagai budaya selama berabad-abad dan menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi mapan. Munculnya wacana kesetaraan gender sebagai upaya pembongkaran terhadap ideologi gender, tentunya akan mengalami penolakan, baik yang disebabkan oleh kekhawatiran sebagai ancaman terhadap nilai-nilai budaya/agama lama, maupun yang disebabkan oleh kekhawatiran hilangnya dominasi kaum laki-laki dalam berbagai sektor kehidupan.

Meskipun dukungan politis berupa kebijakan-kebijakan negara terhadap gerakan pemberdayaan perempuan cukup tinggi, partisipasi kuantitatif perempuan juga tinggi, demikian pula ruang konsolidasi bagi gerakan pemberdayaan cukup leluasa, tetapi pencapaian posisi perempuan di wilayah publik yang bersifat strategis masih rendah. Hal itu dikarenakan wacana tentang keadilan dan kesetaraan gender yang belum selesai. Perdebatan seputar wacana ini tentunya akan berpengaruh terhadap rumusan strategi organisasi, dimana organisasi perempuan secara umum terikat pada komitmen upaya mengubah posisi perempuan di masyarakatnya. Upaya organisasi ini akan dapat diukur keberhasilan/pencapaiannya melalui tingkat pendistribusian kader ke dalam infrastruktur sosial di wilayah basis organisasi itu berada.

Keberhasilan peran ini dapat dilihat dari bagaimana ormas perempuan di Indonesia bisa mengimplementasikannya dengan baik sehingga akan dijumpai berbagai pertanyaan penting, yakni: 1) Bagaimana dinamika perdebatan tentang wacana kesetaraan gender (baik berupa penerimaan *(acceptancy*), penolakan (*resistency*), atau bentuk lainnya terjadi di Aisyiyah dan Muslimat?; 2) Bagaimana perdebatan yang bersifat ideologis itu mempengaruhi perumusan strategi organisasi dalam upaya pemberdayaan perempuan?; 3) Lalu pencapaian seperti apa yang diperoleh kedua organisasi itu dalam menempatkan perempuan pada institusi sosial politik di daerah basis gerakan, sebagai dampak dari program-program yang telah mereka lakukan?

Alhasil, upaya untuk mengungkap perlawanan ideologis dalam wacana kesetaraan gender yang belum selesai dalam perdebatan di kalangan perempuan maupun laki-laki sangat penting, terutama yang berbasis pada pandangan keagamaan, untuk kemudian diteliti

pengaruhnya terhadap proses distribusi kader dalam menempati posisi strategis di lembaga publik, sehingga pencapaian kaum perempuan dalam posisi-posisi strategis itu ke depan dapat diperbaiki. Tujuannya agar diperoleh pola dan alur gerakan perempuan yang dapat memaksimalkan pencapaian posisi strategis, bukan hanya sibuk memenuhi partisipasi di bidang praktis. Hal itu sebagai salah satu jawaban terhadap salah satu permasalahan utama gerakan perempuan saat ini yakni masalah keterwakilan dan problem gender dalam hubungannya dengan wacana agama.

Sebelum berbicara panjang soal peran ormas perempuan dalam gender, penulis kembali mengaskan bahwa buku ini diharapkan memiliki dua kegunaan yang bisa berdampak signifikan yakni kegunaan akademik dan kegunaan praktis. Kegunaan akademik akan memberikan kontribusi bagi penguatan struktur bangunan ilmu-ilmu feminis melalui penelitian disertasi ini yang menggunakan teori dan metode feministik, dan hasilnya akan memberi penguatan bagi model gerakan perempuan yang lebih efektif bagi perubahan posisi staregis gender. Kegunaan praktis akan menyumbangkan model strategi organisasi bagi organisasi-organisasi atau gerakan pemberdayaan perempuan, dan juga pertimbangan perumusan kebijakan pemberdayaan perempuan di berbagai tingkat, bahwa perubahan kondisi perempuan dalam masyarakat bukan hanya mendorong partisipasi kuantitatif melalui program-program yang bersifat sebagai pemenuhan kebutuhan praktis perempuan, tetapi akan menjadi lebih substantive dan akan mengubah kondisi perempuan pada jangka panjang jika perempuan didorong pada pemenuhan kebutuhan strategisnya berupa meningkatnya partipasi kualitatif.

B. Faktor Pendukung

Masalah keterwakilan perempuan dalam ranah publik ini bermula dari pemikiran tentang ideologi gender yang diduga memasung upaya-upaya perubahan relasi gender yang dilakukan oleh gerakan-gerakan pemberdayaan perempuan. Sebagaimana konsep ideologi pada umumnya, ia merupakan seperangkat keyakinan yang menjadi dasar pola tindak manusia disekelilingnya yang masuk tanpa disadari dan diam-diam membentuk suatu tatanan bersama dalam satu masyarakat. Selintas istilah ideologi memberikan gambaran yang

suram dan menakutkan sehubungan dengan dampak pertentangan hegemoni ideologi-ideologi dunia dan perang dingin antara Blok Barat yang dipimpin AS dengan Blok Timur yang dipimpin Uni Soviet. Ia diasosiasikan pada praktik-praktik penipuan, pembodohan, dan konflik politik yang emosional dan fanatik. Menurut Althusser (M T Rahman, 2011; Takwin, 2008)[13], ideologi bekerja melalui dua cara. Pertama melalui *Repressive State Apparatus (RSA),* dimana ideologi dibangun dan disebarkan oleh pemilik kuasa kepada warga Negara secara represif, dan kedua melalui *Ideological States Apparatus (ISA),* dimana ideologi masuk ke dalam setiap aspek kehidupan manusia melalui agama, hukum, pendidikan, politik, keluarga, dan sebagainya. Kedua proses itu disebut sebagai proses produksi dan reproduksi ideologi, sehingga ideologi mengalami pelanggengan. Dalam proses ini, individu maupun tatanan sosial menjadi fokus dan basis penting produksi dan reproduksi iodeologi. Ideologi juga mengalami proses internalisasi pada individu. Setiap individu dalam suatu masyarakat secara tidak sadar telah menginternalisasi ideologi dalam dirirnya. Misalnya dalam proses pengambilan keputusan, dimana setiap keputusan akan diambil berdasarkan ideologi yang dianutnya. Dalam proses itu, eksistensi individu menjadi wahana representasi ideologi. *Here, ideologi is the system of the ideas and representations which dominate th e mind od a man or a social group* (Althusser, 2020).

Ideologi gender sebagai dasar berpikir yang membedakan dua jenis manusia berdasarkan kepantasannya dalam suatu kebudayaan, membuat manusia diciptakan dalam "kotak" untuk laki-laki dan "kotak" untuk perempuan sesuai dengan pengalaman yang diperolehnya pada proses belajar sosial. Ideologi ini merekayasa pikiran dan ingatan sehingga manusia hapal apa yang harus dicatat, apa yang harus diperhatikan, dan apa yang harus diingat sebagai laki-laki dan perempuan. Ciri laki-laki dan perempuan dikunci

---

13 Althusser adalah pelopor kajian ideologi mikro, ideologi yang menyebar pada seluruh praktik kehidupan, pada tindakan kecil dan besar, pada pikiran awam dan ilmiah, pada percakapan tentang cuaca hari ini dan iklim politik negeri ini, pada semua sela-sela terkecil kehidupan manusia. Ideology bagi Althusser bukanlah 'kesadaran palsu' seperti yang ditegaskan Marx, melainkan sesuatu yang *profoundly unconscious*, sebagai hal-hal yang secara mendalam tidak disadari. Ideology adalah segala yang sudah tertanam dalam diri individu sepanjang hidupnya; *history turn into nature*, produk sejarah yang seolah-olah menjelma sesuatu yang alamiah. Sejak buaian hingga kuburan, dari ujung kaki hingga ujung rambut, menjadi mekanisme pengaturan diri, manusia hidup dengan ideologi.

mati oleh ideologi gender ini dan memberi ekses negatif yang tidak manusiawi baik bagi laki-laki maupun perempuan. Salah satu ekses negatif dari ideologi gender adalah terbentuknya struktur budaya hirarkis patriarkal yang menempatkan kedudukan laki-laki lebih dominan dan perempuan lebih subordinat. Ideologi gender bekerja melalui seluruh sistem sosial, mulai dari agama, pendidikan, media massa, sampai pada sistem politik dan kebijakan Negara. Ideologi ini juga bersifat kompleks karena dapat mengadakan perubahan melalui pengalaman, serta berhubungan erat dengan sistem kepercayaan lainnya. Jika dihubungkan dengan ideologi lain, maka ideologi gender berbicara tentang hubungan yang erat dengan kelompok sosial lainnya seperti kelas dan ras. Isi dari ideologi gender adalah dua prinsip pengorganisasian yaitu dominasi dan pembedaan, sehingga ideologi gender menempatkan dominasi laki-laki atas perempuan secara umum, dan bagaimana perempuan secara nyata dibedakan dengan laki-laki. Dalam ideologi gender, dominasi laki-laki dilegitimasi tidak hanya melalui kekuasaan personal individu, melainkan juga oleh institusi-institusi sosial serta ideologi-ideologi yang mengeruk keuntungan dari dominasi tersebut (Bannerji, 2020).

Kaum perempuan secara terstruktur jauh sebelum mereka lahir telah ditempatkan pada posisi sebagai *the second creation* (makhluk kelas dua) dalam masyarakat. Ketertindasan (*oppression*) perempuan terjadi di mana-mana bahkan John Stuart Mill (1869), melihat bahwa sejarah penindasan terhadap perempuan lebih panjang dari sejarah perbudakan bangsa kulit hitam Afrika. Badan-badan internasional yang simpati terhadap ketertindasan perempuan, menemui kesulitan untuk melacak akar ketertindasan itu sendiri sehingga apabila perbudakan, memasuki abad 19 sudah dihapuskan dari dunia, tidak demikian adanya dengan penindasan perempuan. Penindasan perempuan berakar pada kesadaran manusia terhadap ideologi patriarkal yang bersemayam dalam relasi sosial, budaya, ekonomi, hukum, bahkan agama.

Bagaimana ideologi gender yang telah mapan selama berabad-abad dalam tatanan budaya pada hampir semua bangsa dibongkar oleh sebuah gerakan yang bernama feminisme. Seperti yang dikatakan oleh Krishna Sen[14], feminisme hanyalah sebuah istilah yang

14 Feminis kelahiran Calcutta, India tanggal 5 April 1954. lahir dari kelas menengah India, ayahnya seorang pejabat. Sen diberi peluang yang cukup luas untuk mengenyam pendidikan. S1 dan S2-nya diselesaikan tahun 1970an di Ja-

merepresentasikan setiap kepedulian terhadap realitas ketertindasan perempuan yang ada di setiap budaya. Ketimpangan relasi gender itu telah menempatkan perempuan bukan hanya berada pada posisi subordinat, tetapi memaksa laki-laki menanggung beban kehidupan di atas kesanggupan manusiawinya. Kesadaran gender mendorong lahirnya transformasi sosial baru yang akan menempatkan laki-laki dan perempuan dalam relasi yang lebih seimbang dan adil. Gerakan emansipasi untuk perubahan sosial itu tidak hanya dilakukan atas dasar ketertindasan tadi, melainkan juga mentransformasikan sistem dan struktur yang tidak adil menuju sistem yang lebih adil. Transformasi sosial ini dilakukan tidak hanya memperjuangkan emansipasi perempuan, pemenuhan kebutuhan praktis perempuan, atau mengakhiri dominasi gender, melainkan lebih ke arah transformasi sosial yang berusaha merekayasa struktur fundamental sosial yang baru dan lebih baik. Hal ini dilakukan dengan cara merekonstruksi ideologi dan pendidikan yang *male-hegemonic* agar tumbuh kesadaran perempuan akan eksistensi dan identitas dirinya, serta melawan paradigma pembangunan (*developmentalism)* yang cenderung mengabaikan peran serta perempuan dalam pembangunan (Julia, 2003).

Merumuskan kesadaran gender dalam pembangunan diartikan: (a) bahwa perempuan dibahas sebagai wakil dari separuh jumlah keseluruhan penduduk, tidak selaku kelompok minat tertentu, (b)

---

davpur University, Calcutta, sedangkan S3nya diraih di Monash University, Melbourne, Australia tahun 1987 dengan disertasi berjudul *Indonesian Cinema, Framing The New Order* yang memotret represi Orde Baru dan resistensi yang terbentuk dan tercermin dalam film-film Indonesia antara tahun 1965-1982. Sejak penulisan penelitian disertasi itu, dia akrab dengan Indonesia. Saat ini, Sen bekerja sebagai *Associate Professor* di School Of Media and Information, Curtin University of Technology, Perth) yang melihat bibit feminisme dimiliki oleh setiap budaya. Itu sebabnya ia tidak setuju jika feminisme dikatakan dari barat. Di India misalnya, ada legenda tentang *citrangada* yang menuntut arjuna yang ingin memperistrinya untuk memperlakukannya sebagai kawan yang sejajar. Cerita ini diangkat kembali oleh Rabindranath Tagore dan bisa digali terus untuk kepentingan modern yaitu feminisme. Menurut Sen, feminisme yang dari barat tidak dapat dipungkiri sebagai sebuah metode analisa. Namun, gagasan tentang itu bisa datang dari mana saja dan di-*indigenous*-kan. Dalam pandangannya, feminisme memang agresif menentang basis-basis yang kurang egaliter dalam setiap aspek. Feminisme juga merusak kacamata mereka yang memasung perempuan dan laki-laki pada stereotipe tertentu, misalnya stereotip tentang perempuan harus di rumah dan laki-laki harus bekerja di luar rumah, bukan hanya memasung perempuan, tetapi juga memasung laki-laki. Feminisme sebenarnya memberi kesempatan kepada setiap orang untuk lebih bebas menjadi individu laki-laki dan perempuan (Kompas.com, 2001).

bahwa pembangunan tidak hanya ditujukan untuk perempuan, tetapi melibatkan perempuan dan laki-laki sesuai potensi dan kebutuhannya, (c) bahwa pembangunan tidak terbatas pada hal-hal yang biasanya merupakan kepentingan perempuan seperti kesehatan, gizi dan perawatan anak, melainkan mencakup juga kawasan produksi, pendidikan, dan bidang-bidang sosial budaya yang belum mengikutsertakan perempuan secara proporsional, (d) bahwa pembangunan tidak saja mengacu pada perlindungan perempuan sebagai individu-individu yang membutuhkan dan lemah, melainkan ditujukan ke arah peningkatan dan pengembangan pengalaman kesadaran diri, ketrampilan serta kreatifitas perempuan dan laki-laki, (e) bahwa pembangunan memandang perempuan dan laki-laki tidak hanya sebagai pemanfaat/penikmat hasil, melainkan juga mengikutsertakan mereka sebagai pelaku aktif dan pengambil keputusan.

Kesadaran gender dalam pembangunan menjadi agenda yang sangat penting karena selama ini model pembangunan (terutama dunia ketiga) mengabaikan faktor manusia atau dimensi sosial dari proses tersebut (Julia, 2003). Dalam hal ini, pembangunan yang dijalankan oleh ideologi patriarkal membawa dampak yang buruk bagi kondisi perempuan. Struktur dan sistem pembangunan secara langsung membawa arus kemiskinan, rendahnya pendidikan, buruknya kondisi kesehatan, dan lain-lain. Proses ini juga membuat diskriminasi pada perempuan karena keyakinan gender yang rendah. Dalam rangka mengatasi permasalahan tersebut, gerakan perempuan global berusaha mencetuskan kebijakan-kebijakan baru mengenai kondisi perempuan dalam proses pembangunan. Kebijakan ini bermula dari strategi yang melibatkan dan mengaktifkan peran perempuan dalam pembangunan. Strategi ini disebut *Women In Development* (WID) yang lahir pada tahun 1970-an. Moser (1989) mengidentifikasi strategi WID[15]

---

15 Istilah WID muncul pada era tahun 1970-an dicetuskan oleh *Women's Committee of the Washington DC Chapter of the Society for International Development.* WID berhubungan dengan isu-isu modernisasi mengenai pembangunan yang berwawasan gender, karena perempuan merupakan sumber daya yang harus dilibatkan secara intens dalam menentukan rancangan pembangunan. WID secara umum memberikan prioritas utama pada pemberdayaan perempuan ekonomi miskin dalam hal peran produktif dalam pembangunan, guna meningkatkan pendapatan per kapita dengan mengembangkan teknologi tepat guna. Sasarannya adalah menumbuh-kembangkan kegiatan-kegiatan produksi di mana perempuan terlibat aktif dalam meningkatkan pendapatannya seperti industri rumah tangga, kerajinan tangan,

dengan metode analisis pengentasan kemiskinan dengan membuka proyek padat karya bagi perempuan. Di samping itu, dilakukan juga tindakan efisiensi dan emansipasi perempuan dalam pembangunan. Pada perjalannya, konsep WID dianggap tidak efektif karena bersifat *women focused program* sehingga muncul koreksi dalam bentuk *Gender And Development* (GAD) (Hidajadi, 2001)[16].

GAD memfokuskan identifikasi pada struktur, sistem, dan budaya masyarakat yang membentuk ketidakadilan terhadap perempuan. Keterlibatan perempuan dalam pembangunan yang dijalankan WID tidak meningkatkan status perempuan dan pemberdayaannya, karena pola patriarkal masih dijalankan. Atas dasar itu, GAD berusaha memasukkan analisis gender yang memungkinkan proses pembangunan dilakukan oleh laki-laki dan perempuan (relasi gender) secara bersama. Kedua konsep ini (WID dan GAD) dilakukan dengan mengangkat partisipasi dan memberdayakan perempuan di tingkat

---

dan lain-lain. Dalam pelaksanaannya, secara *de facto,* WID tidak mampu menangani masalah diskriminasi dalam peran serta perempuan di bidang produksi, karena kegiatan-kegiatan produksi diarahkan pada penyeragaman kegiatan dan tidak semua perempuan memiliki kemampuan untuk kegiatan tersebut, serta produk-produk yang dihasilkan kurang mendapat respons pasar, sehingga industri rumah tangga tersebut menjadi punah dengan sendirinya. Hal ini ditambah oleh kenyataan bahwa upah pekerja perempuan lebih rendah dibanding laki-laki karena pekerja perempuan mengerjakan hal-hal yang komplementer (Hidajadi, 2001).

16 Pendekatan GAD melihat pola relasi laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang dalam konteks pembangunan di dunia ketiga yaitu ketidaksejajaran hubungan kekuasaan (kaya-miskin, laki-laki-perempuan), menyebabkan model pembangunan yang tidak adil dan tidak mengikutsertakan partisipasi perempuan secara maksimal. Atas dasar itu, GAD mengupayakan pembangunan yang adil dan berkesinambungan, di mana laki-laki dan perempuan dilibatkan sebagai pengambil keputusan. Hal ini dilakukan dengan (a) mengidentifikasi kebutuhan praktis sebagaimana yang didefinisikan oleh perempuan dan laki-laki untuk memperbaiki kondisi hidupnya, (b) bersamaan dengan itu, mengidentifikasi kebutuhan strategis perempuan, (c) menangani kebutuhan strategis golongan ekonomi lemah melalui model pembangunan yang berorientasi kerakyatan (d) memperkuat basis ekonomi perempuan di wilayah pinggiran, dan (e) mengubah pola-pola hubungan yang tidak sejajar antara perempuan dan laki-laki (*Canadian Council For International Cooperation*,1991).
GAD atau Gender dan Pembangunan merupakan evaluasi dan koreksi atas kegagalan konsep WID (*Women In Development*) (lihat WID). Hal ini dimaksudkan bahwa pemberdayaan sektor domestik perempuan, seperti peran-peran rumah tangga tidak mutlak menjadi peran tradisional perempuan, melainkan juga melibatkan tanggung jawab laki-laki. GAD berusaha melibatkan laki-laki dan perempuan secara bersama-sama dalam pembangunan sehingga *gender equality* dapat ditumbuhkan.

bawah (*bottom up*). Di samping itu, terjadi mekanisme yang menuntut negara sebagai penyelenggara pembangunan untuk memperhatikan kesetaraan dan keadilan gender. Mekanisme ini disebut *gender mainstreaming*[17] yang berusaha menggagaskan peran perempuan di pemerintah (*top down*) untuk merumuskan kebijakan yang berpihak pada kepentingan perempuan (Oxaal & Baden, 1997).

Kebijakan pengarus utamaan gender (*gender mainstreaming*) melihat laki-laki dan perempuan dengan kondisi dan kebutuhan yang berbeda. Strategi kebijakan pembangunan memperhatikan pengalaman, aspirasi, kebutuhan dan permasalahan laki-laki dan perempuan ke dalam perencanaan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi seluruh kebijakan dan program di berbagai bidang.

Untuk berada pada pergaulan internasional yang bermartabat bersama negara-negara lain, setiap negara dipantau oleh Perserikatan Bangsa Bangsa (*United Nations*) kenaikan IPM & IPG[18]nya secara

17 UNICEF mengadopsi kerangka analisis Longwe dalam penggunaan pendekatan gender mainstreaming yang melihat 5 (lima) level pemberdayaan perempuan sebagai elemen esensial yaitu: 1**). *Welfare***: *this addresses only the basic needs of women, without recognizing oe attempting to solve the underlying structural causes which necessitate provision of welfare services. Women are merely passive beneficiaries of welfare benefits. 2).* ***Access****: equality if access to resources such as educational opportunities, land and credit is essential for women to make meaningful progress. The path of empowerment is initiated when women recognize lack of access to resources as a barrier to their growth and overall well-being and take action to redress this. 3).* ***Awareness-raising****: for women to take appropriate action to close gender gaps or gender inequalities, there must be recognition that their problems stem from inherent structural and institutional discrimination. They must also recognize the role that women themselves often play in reinforcing the system that restricts their growth. 4).* ***Participation****: this is the point where women tak decisions equally alongside men. Mobilisation is necessary in order to reach this level. Women will be empowered to gain increased representation, by organising themselves and working collectively, which will lead to increased empowerment and ultimately greater control. 5).* ***Control****: The ultimate level of equality and empowerment, wher there is a balance of power between women and men and neither has dominance. Women are able to make decisions regarding their lives and the lives of their chidren and play an active role in the development process. The contributions of women are fully recognized and rewarded* (Oxaal & Baden, 1997).

18 IPM adalah kepanjangan dari Indeks Pembangunan Manusia, yaitu ukuran standar pembangunan manusia dari United Nations yang dibentuk berdasarkan empat indicator, yaitu; 1. Angka Harapan Hidup, 2. Angka Melek Huruf, 3. Rarat-rata Lama sekolah, dan 4. Kemampuan Daya Beli. Indikator angka harapan hidup merepresentasikan dimensi umur panjang dan sehat. Sedangkan angka melek huruf dan rata-rata lama sekolah mencerminkan output dari dimensi pengetahuan. Adapun indicator kemampuan daya beli digunakan untuk mengukur dimensi hidup layak. IPG adalah kepanjangan dari Indeks Pembangunan Gender,

periodik. Indonesia menyiapkan perangkat *affirmative actions* seperti kuota 30% partisipasi politik perempuan sebagai upaya mendongkrak partisipasi perempuan agar lebih seimbang dengan laki-laki, penegakan perangkat hokum bagi perlindungan perempuan sepertu UU-PKDRT, PTPPO, dll. Juga keterlibatan organisasi-organisasi perempuan sejak sebelum kemerdekaan Indonesia, dipandang sebagai peluang yang staregis bagi upaya menarik partisipasi perempuan dalam pembangunan secara lebih luas.

Upaya yang dilakukan oleh organisasi, seharusnya lebih memberi efek yang luas dan terukur, sesuai dengan fungsinya yang menjadi wadah bagi sekumpulan individu untuk mencapai tujuan tertentu. Melalui organisasi, memungkinkan masyarakat meraih hasil yang tidak dapat dicapai oleh individu secara sendiri-sendiri, karena sistem kerja organisasi melakukan suatu rencana kerja secara efisien dan mengarahkan sumber daya secara sistematis dan efektif.

> *… within organisations, open and democratic processes are essential in empowering women to withstand the social and family pressures that result from their participation. Thus the long-term viability of the organization, and the growing autonomy and control by poor women over their lives, are linked through the organisations' own internal processes of shared responsibility and decision-making* (Sen & Grown, 1988).

Nyatanya pencapaian yang diperoleh perempuan Indonesia sepanjang usia perjuangannya tidak sebanding dengan posisi yang diduduki oleh kaum laki-laki. Ketimpangan posisi ini diyakini desebabkan oleh persoalan-persoalan budaya patriaki[19] yang salah

---

merupakan indeks pencapaian kemampuan manusia yang sama seperti IPM dengan memperhatikan ketimpangan gender. IPG digunakan untuk mengujur pencapaian dalam dimensi yang sama dan menggunakan indicator yang sama dengan IPM, namun lebih diarahkan untuk mengungkapkan ketimpangan antara laki-laki dan perempuan. IPG dapat digunakan untuk mengetahui kesenjangan pembangunan manusia antara laki-laki dan perempuan. Kesetaraan gender terjadi apabila nilai IPM sam dengan IPG (BPS-RI; Rusydi & Rossieta, 2015).

19 Merupakan suatu ideologi yang dikembangkan laki-laki untuk menghilangkan peran perempuan dalam relasi sosial; suatu simbol keberadaan laki-laki yang prinsipil; suatu kekuasaan yang dominan dari sang bapak; suatu bentuk tekanan laki-laki atas seksualitas dan fertilitas perempuan; dan suatu gambaran tentang dominasi laki-laki dalam struktur lembaga dan institusi (Kramarae dan Treichler,1991). Dalam antropologi budaya, patriarkal pada awalnya mengacu kepada struktur sosial di mana ayah (*pater*) atau laki-laki tertua (*patriarch*) memiliki

satunya adalah persoalan tentang wacana kesetaraan gender yang masih belum selesai (K. E. Poerwandari & Hidayat, 2000).

Wacana kesetaraan gender seringkali (di beberapa negara) masih diterima setengah hati. Satu sisi sebagai syarat pergaulan internasional, sisi lain dicurigai sebagai faham yang bertentangan dan akan merusak nilai-nilai budaya dan agama. Isu kesetaraan gender memang tidak bisa lepas dari terminology yang dikembangkan dalam gerakan feminism internasional. Tanpa harus memahami dengan baik apa maksud kata tersebut, orang dengan ringan melakukan penolakan, pen-stigma-an, dan juga pembelaan atasnya. Barangkali tidak ada istilah yang begitu banyak mengalami konfrontasi di banyak masyarakat Muslim, selain kata feminisme itu sendiri.

Penolakan yang paling artikulatif terhadap feminisme sekarang ini dilakukan oleh kaum fundamentalis, sebagai protes terhadap modernisme yang sekuler. Secara umum dapat disimpulkan bahwa misi utama kaum fundamentalis dalam hal ini adalah upaya penguatan kembali system patriarkal dengan laki-laki sebagai pusat kekuasaan dan perempuan sebagai yang dikuasai. Alasan penolakan terhadap feminisme secara umum dimungkinkan oleh dua hal: *Pertama*, karena mungkin tidak sepenuhnya memahami apa sesungguhnya feminisme, *kedua*, alasan tanpa sadar sebagai manifestasi ketakutan akan perubahan atas *privilege* yang selama ini dinikmati oleh sekelompok orang. Bagaimanapun, feminisme telah lahir sebagai *counter culture* yang secara tajam menggugat dan menentang nilai-nilai budaya maskulin yang telah baku selama berabad-abad.

Penolakan terhadap wacana kesetaraan gender bukan hanya dilakukan oleh kelompok laki-laki yang terancam posisi dominannya, tetapi juga oleh perempuan yang secara kultural memperoleh hak-hak istimewa dalam posisi sosialnya. Dalam teori psikologi, hal itu dikenal sebagai *The Queen Bee Syndrome* (Sindrom Ratu Lebah). Dalam bahasan psikologi, sindrom Ratu Lebah sering dialami oleh perempuan yang

kekuasaan mutlak dalam keluarga sehingga perempuan dalam keluarga tersebut menjadi harta dan hak miliknya. Berdasarkan kondisi ini, para feminis memandang bahwa dalam semua sistem dan relasi sosial, laki-laki berkuasa dan perempuan selalu tunduk atau berada dalam posisi subordinat, walaupun terdapat perbedaan mengenai posisi subordinasi tersebut. Dalam masyarakat tertentu, perempuan mempunyai hak *privilege* dan memiliki kekuasaan. Namun secara umum, semua masyarakat berbasis ideologi patriarkal. Atas dasar itu, upaya menghapus kekuasaaan dan ideologi patriarkal merupakan fokus perjuangan perempuan.

sukses dalam karirnya di dunia publik. Karakteristik perempuan ini biasanya konservatif, alim, pendidikan rendah, serta berusia lanjut. Mereka menolak anggapan dari feminis bahwa permasalahan perempuan diakibatkan oleh diskriminasi dalam bidang politik dan ekonomi, serta mengatakan bahwa dunia publik berasaskan keadilan (*fairness*) di mana kesuksesan seseorang ditentukan oleh dirinya sendiri dan perempuan lain boleh mencobanya. Atas dasar itu, mereka menolak tindakan strategis kolektif yang diusung gerakan feminis untuk mengubah kondisi sosial. Di samping itu, perempuan ratu lebah mempunyai identitas sebagai *supermother* yang tidak hanya berkiprah di karirnya, tetapi juga berperan sebagai isteri dan ibu. Bagi mereka, memperhatikan pekerjaan suami dan mengurus anak merupakan prioritas utama. Hal ini disebutkan sebagai peran ganda (*double-bind*) pada perempuan mapan yang cenderung mempertahankan *status quo* agar lebih nyaman (Hyde & Else-Quest, 2012).

Dalam situasi pergulatan wacana seperti itu, corak pemikiran tokoh-tokoh organisasi perempuan tentunya mempunyai pengaruh yang tidak kecil terhadap strategi organisasi yang dipimpinnya. Strategi organisasi yang diturunkan melalui program-program organisasi, dapat dilihat sebagai upaya organisasi itu dalam mencapai tujuannya. Program organisasi adalah tolak ukur pencapaian, apakah bentuk dan sasarannya dikatagorikan pada program yang menjawab kebutuhan praktis atau menjawab kebutuhan strategis perempuan.

Pentingnya melihat program-program organisasi dalam dua katagori (praktis dan strategis), untuk mengetahui apakah upaya-upaya yang dilakukan organisasi bertujuan mengubah posisi anggotanya pada ranah praktis atau ranah strategis gender. Karena orientasi program organisasi ini yang pada akhirnya akan mengubah posisi perempuan di dalam masyarakat, apakah sekedar menempati posisi praktis atau posisi strategis.

Untuk melihat strategi organisasi dalam mengubah relasi gender di masyarakat, tentu dibutuhkan sampel gerakan yang dipandang cukup representatif dalam memotret permasalahan penelitian buku ini. Dan dalam dinamika gerakan pemberdayaan perenmpuan yang sangat beragam di Indonesia, Aisyiyah dan Muslimat dipandang oleh penulis dapat menjawab kebutuhan itu. Keduanya dapat dikatagorikan sebagai organisasi permpuan berbasis keagamaan (Islam), yang tentunya memiliki dinamika pergulatan pemikiran keagamaan dalam menanggapi wacana kesetaraan gender.

Namun demikian, meskipun Aisyiyah dan Muslimat adalah organisasi keagamaan, keduanya memiliki corak pemikiran dan aliran keagamaan yang berbeda, seperti perbedaan yang terlihat pada dua organisasi induknya yaitu Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama. Perbedaan corak pemikiran dan aliran keagamaan ini tentu saja akan memberikan warna yang berbeda pula dalam merespons wacana kesetaraan gender. Menarik untuk dilihat lebih jauh, bagaimana pandangan elit pemikir dalam organisasi ini mengimplementasikan gagasan tentang kesetaraan gender dalam program organisasi. Untuk memperoleh jawaban yang dibutuhkan, maka di bab-bab selanjutnya akan dilakukan terhadap tokoh-tokoh organisasi yang berpengaruh, dan implementasi program di daerah yang menjadi basis gerakan kedua organisasi itu.

Jika dilihat secara visual, buku ini memiliki kerangka pikir yang dapat dilihat seperti bagan berikut:

Diagram 1. Kerangka Pemikiran

Kerangka Pemikiran
Posisi strategis perempuan (dalam level kontrol)
Political Opportunity (Kebijakan nasional/internasional)
Distribusi sumber daya terhadap kebutuhan infrastruktur sosial
Ideological Framing (Bagaimana elit/grassroot Aisyiyah & Musimat merespons wacana kesetaraan gender)
Gerakan pemberdayaan perempuan (Aisyiyah) sebagai gerakan sosial
Cirebon/Tasikmalaya sebagai ruang konsolidasi dan basis rekrutmen

C. Perkembangan Literatur

Dalam memperkuat kedudukan buku ini, beberapa penelitian terdahulu dicantumkan sebagai alasan untuk memperkuat argumentasi yang selama inisudah di bangun. Beberapa hasil penelitian terdahulu yang terkait dengan topik buku ini akan dibagi kepada dua kelompok topik. *Pertama* yang terkait dengan gerakan perempuan di Indonesia

dan *kedua* yang terkait dengan perkembangan wacana gender dalam Islam.

Pertama, penelitian tentang gerakan perempuan di Indonesia, penulis menemukan beberapa penelitian besar seperti yang dilakukan oleh Cora Vreede – de Struers (1960). Penelitian Antropologis yang dilakukan dan dibukukan tahun 1960 ini merekonstruksi hubungan antara persoalan perkawinan dan pendidikan dengan bangkitnya perlawanan kaum perempuan Hindia – Belanda pada awal hingga pertengahan abad ke 20. Studi ini menyoroti sistem kekerabatan dan system pengetahuan untuk mengungkap basis argument kebangkitan perempuan di Indonesia baik dalam melawan adat maupun kolonialisme. Perempuan Indonesia direkonstruksi melalui akar sosio-kulturalnya pada lembaga perkawinan dan pendidikan sehingga mencapai kesatuan pandang untuk merobohkan adat istiadat di bidang itu. Kesadaran personal yang kemudian menjadi kesadaran organisasi perempuan menjadi landasan bagi terbangunnya sikap nasionalisme dalam melawan penjajahan.

Sistem kekerabatan (yang ditularkan dan dilanggengkan melalui lembaga perkawinan) di Indonesia berakar pada tiga sistem: Matrilineal, Patrilineal, dan Bilineal. Ketiga system kekerabatan itu bersintesis dengan Islam (sebagai agama yang dianut oleh mayoritas orang Indonesia) dalam menghasilkan hukum perkawinan yang mengatur kedudukan perempuan di dalamnya. Adat perkawinan (termasuk perceraian) dibingkai oleh fiqih Islam dengan menempatkan perempuan sebagai mahluk domestik. Keberadaannya sebagai "penjaga rumah" tidak berarti memiliki kekuasaan terhadap properti perkawinan seperti harta kekayaan dan anak, tetapi posisi itu membuat perempuan terkurung dalam posisi subordinatnya. Perempuan tidak memiliki akses dalam proses pengambilan keputusan perkawinan, laki-laki lah yang memegang penuh hak-hak poligami, perceraian, dan pewarisan. Praktik perjodohan pada masa itu, membuat akses perempuan terhadap pendidikan menjadi rendah. Maka terbangunlah citra tentang perempuan yang bodoh dan hidup sebagai "penjaga rumah".

Problem kultural itu yang menjadi basis perhatian gerakan perempuan Indonesia awal abad 20. Mereka memperjuangkan pendidikan bagi kaum perempuan, karena diasumsikan dengan pendidikan yang tinggi, usia kawin pada perempuan bisa ditunda. Dan dengan pendidikan, hak-hak dan kedudukan perempuan

dalam lembaga perkawinan dapat diperbaiki. Organisasi-organisasi perempuan itu lalu menggeser ide perlawanannya itu kepada hal-hal yang bersifat politis ketika berhadapan dengan pemerintah kolonial. Isu tentang hak pilih dan keterwakilan pribumi mengemuka ketika perwakilan untuk anggota Volksraad ditempati oleh perempuan Belanda. Penelitian ini selain mengungkap evolusi gerakan perempuan dari sosio-kultural menjadi emansipasi, juga memotret konflik antara organisasi yang sekuler vs Islam tentang poligami. Pada saat penelitian ini selesai dibukukan, konflik tentang poligami di kalangan organisasi-organisasi perempuan di Indonesia belum selesai.

Sementara itu, Sukanti Suryochondro (1984), melakukan penelitian sosiologis pada akhir 1970an dengan menelusuri *'common value'* yang menjadi dasar gerakan organisas-organisasi perempuan. Hasil penelitian ini memotret variasi dan diferensiasi organisasi-orgasnisasi wanita di Jakarta, struktur dan fungsinya, serta posisinya sebagai gerakan sosial. Penelitian ini menghasilkan kategori nilai-nilai yang menjadi dasar perkembangan organisasi wanita serta periodisasi gerakan wanita di Indonesia dari kurun 1912-1975.

Suryochondro menemukan nilai-nilai persatuan dan gotong royong menjadi pengikat bagi gerakan yang dilakukan organisasi-organisasi perempuan di Indonesia secara umum. Secara khusus gerakan itu memiliki latar belakang yang seirama dengan konteks social bangsa Indonesia sesuai jamannya. Dia melakukan periodesasi gerakan perempuan berdasarkan konteks gerakan ke Indonesia an dengan cirri-ciri yang melekat pada periode-periode itu yaitu:

Tabel 3. Periodesasi Gerakan Perempuan

1912 – 1928	Disebut periode awal munculnya kesadaran perempuan Indonesia akan harga diri dan pentingnya pendidikan untuk menghilangkan ketidak adilan.
1928 – 1942	Berintegrasi dengan kepentingan perjuangan nasional tentang kesadaran untuk merdeka dan mengusahakan terwujudnya kesamaan hak.
1942 – 1945	"Fuzinkai" membantu garis depan dan garis belakang pada perang kemerdekaan.
1945 – 1950	Revolusi fisik, mempertahankan kemerdekaan bangsa.
1950 – 1959	Masa demokrasi liberal, munculnya organisasi-organisasi, tujuan utamanya meningkatkan derajat dan hak-hak perempuan, pengabdian masyarakat dan meningkatkan kesejahteraan keluarga.
1959 – 1966	Masa demokrasi terpimpin, organisasi perempuan terseret pertentangan komunis – non komunis.
1966 - 1975	Pemerintahan orde baru, banyak organisasi perempuan didirikan berdasarkan status suami yang diintegrasikan dengan jawatan/dinasnya. Tema pokoknya adalah peningkatan partisipasi dalam pembangunan.

Penelitian lain dilakukan oleh Saskia E. Wieringa (2010), yang melihat Gerwani sebagai gerakan setengah otonom dari PKI dengan tiga alur pengabdian yang mengadopsi gagasan Feminisme, Sosialisme, dan Nasionalisme. Ketiga landasan gerakan itu oleh Gerwani berhasil dijadikan sebagai identitas diri dalam mempertahankan loyalitasnya memberikan kepada perempuan Indonesia suara politik dalam pergolakan politik nasional. Dalam kesimpulannya, kehancuran Gerwani memberikan dampak besar terhadap gerakan perempuan lain, bahkan terhadap mereka yang tidak melakukan perlawanan. Terjadi kemerosotan suara politik kaum perempuan sebagaimana yang pernah diraih selama perjuangan nasional.

Pasca kemerdekaan, ketika ketegangan politik berada di atas permukaan, dominasi maskulin mewarnai dinamika itu dan partai-partai politik tidak lagi memerlukan dukungan perempuan. Gerakan perempuan disempitkan oleh laki-laki menjadi hanya gerakan yang mengurusi urusan sosial. Pada saat itu Gerwani menyimpang dari proses penggiringan itu yang dalam istilah Wieringa disebut "tetap

bertumpu pada model Srikandi ketika organisasi perempuan lain digiring menjadi Sumbadra". Gerwani dipandang sangat strategis oleh PKI karena perlunya dukungan massa perempuan dalam perolehan suara partai. Keterlibatan yang terlalu nyata dalam kancah politik nasional ini disadari oleh para pimpinan Gerwani sebagai faktor yang membuat mereka terasing dari organisasi perempuan lain. Meskipun para pemimpin PKI dinilai tidak konsisten memihak kepentingan perempuan, tetapi mereka terseret oleh arus retorika Sukarno yang mengajak kaum perempuan Indonesia bersatu di bawah Manipol.

Gerwani mengklaim diri anggotanya memiliki ideologi sebagai ibu yang militan. Perempuan dalam "Keluarga Manipolis Sejati" dikonstruk harus punya kesadaran politik yang tinggi sekaligus benteng yang dapat "menghancurkan segala usaha untuk membelokan revolusi, membuat keluarga militan dan menjadi pejuang tangguh untuk menciptakan masyarakat sosialis secepatnya". Bencana yang menghantam Gerwani sesudah Oktober 1965 direfleksikan oleh Umi Sarjono (Ketua Umum Gerwani) hanya sebagai akibat dari perlawanan terhadap poligami yang mereka perjuangkan terlalu keras dan juga hubungannya dengan perkembangan militansi kiri pada organisasi itu. Periode antara Oktober 1965 sampai Maret 1967 dalam bahasa Wieringa disebut kudeta yang berjalan perlahan dan berujung pada penggulingan Sukarno, telah menjadikan Gerwani sebagai sasaran fitnah dan kampanye kebencian.

Penelitian Julia Suryakusuma (1919), bahkan secara ekstrim melihat posisi perempuan dibentuk dan diarahkan oleh pemerintahan Orde Baru melalui "penciptaan" keperempuanan dalam konstruk pengiburumahtanggaan. Ibuisme sebagai paham "penjinakan" (domestication) mempunyai implikasi pematahan semangat, segregasi, dan depolitisasi perempuan. Perempuan diasingkan dari proses pembangunan, baik dalam kebijakan maupun praktik yang tercermin dalam program khusus perempuan, bahkan kementrian khusus perempuan. Pemerintan Orede Baru menemukan cara paling mudah untuk membatasi perempuan yaitu dalam katagori utama sebagai istri. Hal ini telah menciptakan budaya "ikut suami" yang dilambangkan oleh asosiasi istri pegawai negeri sipil (PNS). Meski menjadi ibu juga penting, namun urutannya nomor dua dibanding katagori utama "istri". Dengan demikian hirarki gender dipaksakan di atas hirarki kekuasaan birokratis negara. Negara mengontrol pegawai negeri sipil laki-laki, yang selanjutnya mengontrol istri-istri

mereka, yang balas mengontrol suami-suami mereka serta istri-istri junior, dan juga anak-anak mereka. Dengan cara ini, pengontrolan dan pengembangbiakan masyarakat tertentu – yaitu masyarakat Pancasila—yang mendukung kepentingan negara, dapat dipastikan. Ibuisme negara acap bersifat feudal, dalam strukturnya yang hirarkis, proses-prosesnya yang tidak demokratis, serta orientasinya pada status. Yang paling utama, kecenderungan feudal ini tampak dalam pemberian kehormatan kepada perempujan pada posisi organisatoris yang bersumber dari statusnya sebagai istri seseorang, bukan karena kemampuannya sendiri. Selain itu, ibuisme negara berorientasi pada kota dan cenderung menyebarkan kegiatan dan nilai yang tidak ada kaitannya dengan kenyataan hidup perempuan desa.

Kedua, hasil penelitian yang menyangkut topik wacana keadilan gender dalam Islam, penulis menemukan hasil penelitian yang dilakukan Tim PPIM-UIN Jakarta (Ropi, 2003), berkenaan dengan bergulirnya masalah keseteraan gender dan upaya perubahan sosial budaya dalam masyarakat Indonesia. Penelitian ini memotret keterlibatan organisasi-organisasi yang berbasis agama dalam proses sosialisasi wacana itu. Karena ormas islam dianggap memiliki peran sangat berarti dalam proses pembentukan wacana sosial intelektual islam, maka pemikiran pemimpin ormas Islam itu dianggap merepresentasikan perkembangan wacana tentang gender di Indonesia.

Dalam penelitian tentang topik Proliferasi Wacana Gender dalam Islam, terlihat pengaruh karya-karya feminis Muslim dunia dalam memberi kontribusi dan spirit yang memicu lahirnya kebangkitan gerakan feminism Islam di Indonesia. Karya-karya mereka tidak saja menjadi rujukan dalam dialog kritis tentang isu gender dalam konteks ke Indonesiaan, tetapi juga mendorong perjuangan praksis liberatif dalam mengadvokasi masalah domestikasi, subordinasi, dan diskriminasi yang menjadi agenda gerakan perempuan. Keterlibatan ormas-ormas Islam dalam merespons isu-isu gender terungkap melalui *concern* mereka terhadap tema-tema tertentu dalam upaya mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender dalam masyarakat.

Di dalam Aisyiyah terdapat empat tahapan evolutif yang secara historis dapat dikatakan sebagi pemihakan ideologis terhadap isu gender yaitu; tahapan penegasan kedudukan perempuan di tengah laki-laki, penegasan ruang gerak dan hak-hak perempuan, penegasan perempuan sebagai pembina keluarga, dan penegasan peranan

perempuan dalam pembangunan. Sedangkan di dalam Muslimat NU, pergulatan dialogis mengenai isu kesetaraan gender dijawab langsung oleh keterlibatan organisasi itu dalam setiap persoalan yang dihadapi perempuan Indonesia. Karena sifat gerakannya yang terkait langsung dengan organisasi induknya (NU), maka Muslimat juga terlibat dalam berbagai dinamika organisasi, termasuk ketika organisasi ini masuk partai politik pada masa Orde Lama. Sikap responsif terhadap setiap persoalan perempuan, menjadikan Muslimat memiliki akar sejarah perjuangan dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender dalam berbagai spektrum.

Penelitian Siti Syamsiyatun (2010), mengenai dinamika diskursus gender di dalam organisasi Nasyiatul Aisyiyah (NA), yaitu organisasi sayap Muhammadiyah untuk perempuan muda, menemukan kesimpulan yang mendua dari para anggota NA menyangkut wacana keseratan gender yakni berdasarkan kategori tema (isu). Berkenaan dengan isu kepemimpinan politik perempuan, pendidikan, karir publik dan kepemilikan, anggota NA cenderung dekat dengan pandangan feminis sekuler. Ideologi keluarga sakinah menjadi kampanye organisasi yang diyakini dapat menghapus tindakan kekerasan, juga dengan menyediakan pusat layanan konsultasi dan konseling bagi yang membutuhkan. Sedangkan mengenai isu moralitas dan legitimasi pilihan seks, mereka lebih dekat kepada pandangan Islamist salafi. Sebagai organisasi, NA digambarkan tidak 'terlalu feminis' oleh aktivis feminis, tidak 'se-Islamis' para Islamis Salaf, dan tidak 'terlalu nasionalis' menurut kelompok nasionalis seperti KOWANI, DW, atau PKK.

Hasil-hasil penelitian terdahulu itu menggambarkan dua hal. *Pertama*, menyangkut kondisi gerakan perempuan dalam periode tertentu dan pencapaiannya, tetapi bukan kajian yang menganalisis pencapaian gerakan perempuan dalam mengubah posisi strategis gender. *Kedua*, menggambarkan perkembangan wacana keadilan gender yang ada di masyarakat berikut resistensi mereka terhadap wacana itu, tetapi bukan kaitannya dengan pencapaian program organisasi. Dengan temuan itu, penulis menganggap topik yang menjadi masalah utama dan tujuan penelitian disertasi ini akan memberi gambaran yang berbeda dan menjadi alat evaluasi bagi efektifitas gerakan pemberdayaan untuk dapat mengubah posisi strategis perempuan, yang dapat dilihat dalam tingkat partisipasi kualitatif dan partisipasi kuantitatif perempuan.

D. Pengertian Gender

Gender adalah konstruksi sosial dalam suatu Negara yang dipengaruhi oleh kondisi sosial, politik, budaya, ekonomi, agama maupun lingkungan etnis. Gender bukan jenis kelamin, namun gender dapat terjadi pada laki-laki maupun perempuan. Dari kondisi yang ada sekarang ini gender menimbulkan berbagai penafsiran dan makna yang belum sesungguhnya memaknai gender itu sendiri. Bila diamati masih terjadi kesalahpahaman mengenai pengertian gender dalam keterkaitan dengan upaya emansipasi kaum perempuan. Di antara sebab musababnya terjadinya ketidakjelasan serta kesalahpahaman tersebut adalah berbeda perspektif dalam mendefinisikan gender, baik dalam masyarakat umum maupun dikalangan para peneliti gender itu sendiri. Gender sebagai salah satu isu dan ramai dibahas sekitar akhir tahun 1960 yang kemudian terus berkembang menjadi diskusi dalam setiap seminar maupun presentasi kertas kerja tentang perubahan sosial kemasyarakatan. Gender merupakan fenomena sosial yang bersifat relatif dan kontekstual. Keberadaannya sangat tergantung pada konstruksi sosial dari masyarakat yang tersebut.

Istilah gender pertama sekali diperkenalkan oleh Robert Hellen ia memisahkan fitur manusia berdasarkan pada definisi sosial budaya dan manusia yang bertakrif pada karakteristik fisik biologis. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Ann Oakley (1972), ia mendefinisikan gender sebagai konstruksi sosial atau karakter yang dipergunakan pada manusia untuk dibangun oleh kebudayaan manusia itu sendiri. Menurut pernyataan Oakley (1972) menyatakan bahwa gender adalah perbedaan pada manusia yang bukan biologis dan bukan kodrat Ilahi. Gender adalah perbedaan perilaku antara kaum laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan secara sosial.

Selain itu, gender bukan ketentuan ilahiah melainkan dibangun oleh manusia itu sendiri melalui proses sosial dan budaya dalam waktu yang lama. Menurut Rashila Ramli, menyatakan bahwa konstruksi sosial dipengaruhi oleh unsur-unsur budaya, agama dan kepercayaan sesuatu kelompok etnis. Konstruksi sosial (*Social Construction*) yang terjadi di Indonesia juga tidak jauh berbeda dengan konstruksi sosial yang dilakukan di Malaysia atau Negara-negara lain di dunia ini. Dia juga menyatakan konstruksi sosial juga mengandaikan bahwa perempuan memiliki kemampuan yang lebih dalam karakter penyayangnya.

Menurut pendapat Saparinah Sadli menyatakan gender adalah hasil konstruksi sosial yang meliputi dari sifat, sikap, dan perilaku seseorang yang dapat dipelajari sehingga sesuai dengan perempuan maupun laki-laki yang kesemuaannya ditentukan oleh lingkungan yang dibentuk berbasis sosial dan budayanya. Dia juga menyatakan bahwa diskriminasi terhadap perempuan bertentangan dengan hak azasi manusia khususnya hak asasi kaum perempuan. Sehingga pemberdayaan perempuan sangat diharuskan sehingga kaum perempuan dapat memperjuangkan hak- haknya yang telah absen selama ini. Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia (2001) menyatakan gender adalah peran sosial yang dikonstruksikan oleh masyarakat. Jadi kaum laki-laki dan perempuan melaksanakannya,sehingga keduanya diharapkan oleh masyarakat dapat dilakukan secara efektif. Sementara Hillary M. Lips (1993)"mendeley":{"formattedCitation":"(Demare et al., 1993 menyatakan bahwa gender itu adalah sebagai harapan budaya baik untuk laki-laki maupun perempuan. Berdasarkan Instruksi Presiden Republik Indonesia nomor 19 tahun 2000, gender merupakan konsep yang mengacu pada peran dan tanggungjawab laki-laki dan perempuan yang terjadi akibat dari dampak budaya dan dapat berubah oleh keadaan dan budaya masyarakat di suatu negara. Mengikuti hasil penelitian Nanda Amalia menyatakan bahwa gender sebagai salah satu konsep yang dipergunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perannya dalam konteks sosial budaya masyarakat. Dari waktu ke waktu menempati posisinya sendiri terlepas dari adanya penerimaan maupun penolakan terhadapnya. Studi terhadap gender apakah yang tersendiri maupun secara berkelompok telah dibangun sejak dahulu lagi.

Dalam lingkup nasional studi tentang gender telah meliputi berbagai aspek sosial kemasyarakatan. Ini dimulai dengan penelitian tentang perbedaan gender dengan jenis kelamin maupun penelitian tentang peran gender dalam ruang domestik dan ruang publik. Dalam ranah domestik, konsep gender mengkaji hubungan antara laki-laki dengan perempuan dalam hubungan rumah tangga, mulai dari aspek pernikahan, pengasuhan anak, pewarisan sampai persoalan yang muncul terkait dengan struktur sosial kemasyarakatan dalam suatu negara maupun wilayah. Dalam bidang publik (bidang umum), penelitian tentang gender telah berkembang sedemikian rupa, yang mempelajari tentang hukum, kesehatan, tenaga kerja, ekonomi dan

kemiskinan, bahkan penelitian tentang politik sekalipun. Ulasan gender juga merambah dimensi agama dan kepercayaan, hampir semua agama memiliki perlakuan-perlakuan khusus kepada kaum perempuannya.

Dalam konteks agama Islam perempuan sangat dihormati dan ditinggikan derajatnya, di samping itu agama Islam tidak dibedakan dengan kaum laki-laki, kelebihan laki-laki dengan perempuan hanya dinilai dari segi ketaqwaannya kepada Allah semata. Peringkat perempuan di dalam beberapa agama dan kepercayaan ditempatkan sebagai manusia kelas dua. Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender masih tetap dipertahankan dengan alasan agama. Agama bertujuan untuk mempertahankan struktur patriarki, namun struktur ini secara umum merugikan atau tidak berpihak kepada kaum perempuan dan hanya menguntungkan golongan-golongan tertentu di dalam masyarakat yaitu kaum laki-laki saja.

Wacana gender dalam konteks lokalpun saat ini mengalami diskusi dan argumen yang sangat signifikan antara sebagian yang menganggap bahwa gender harus disosialisasikan kepada seluruh masyarakat. Sebagian lainnya menganggap bahwa kegiatan gender yang dipimpin oleh organisasi non pemerintah (LSM) lokal, nasional maupun internasional masih mengalami hambatan yang sulit untuk mensosialisasi gender. Dengan demikian tidak memiliki alasan yang signifikan untuk dijalankan konsep ini, tentang peminggiran kaum perempuan di bidang politik maupun bidang lain sejenisnya juga masih terjadi hingga saat ini.

Diskursus gender menurut pandangannya bukan karena gendernya sendiri, sebagaimana argumen antara harus atau tidak harus gender dipertanyakan. Artinya Gender tidak harus dipertanyakan seandainya tidak terjadi lagi diskriminasi, ketidakadilan, sub ordinasi maupun ketimpangan peran antara lakilaki dengan perempuan di dalam masyarakat. Diskusi dan kekhawatiran tentang gender adalah berkisar tentang siapa yang membawa program gender tersebut dan apa tujuan dari program dimaksud. Kekhawatiran yang berkembang di dalam masyarakat adalah program-program gender yang ada di Aceh dipimpin oleh *Non-Governmental Organization (NGO)* dan memiliki anggaran yang lebih mantap dan memadai. Program gender yang dibawa LSM dan dipahami tidak sesuai dengan konteks budaya lokal dan berlawanan dari apa yang diajarkan oleh agama Islam.

Sejarah panjang telah mencatat bahwa peran dan perjuangan perempuan tidak dirisaukan ketokohan dan kemampuannya untuk dapat dibandingkan dengan laki-laki. Sejak masa indonesia di bawah kolonialisme, masa merdeka dan bahkan masa reformasi kaum perempuan selalu mengambil bagian dalam pembangunan negara. Banyak informasi yang menggambarkan peran perempuan bukan hanya untuk memperjuangkan hidup dan keluarganya, namun perjuangan perempuan juga untuk mewujudkan perdamaian secara efektif. Dalam lintasan sejarah tercatat banyak tulisan dengan cara spesifik atau khusus menceritakan status sosial kaum perempuan baik dalam konteks daerah maupun nasional yang cukup tinggi, begitu juga dengan peran politik perempuannya juga mengalami hal yang tidak jauh berbeda dengan kaum laki-laki. Keberadaan gender di berbagai daerah di Indonesia juga tidak dapat dipisahkan dengan konteks adat maupun agama yang terjadi di wilayah tersebut.

Mengenai diskusi berkenaan dengan gender, termasuk kesetaraan dan keadilan gender menurut para ahli dikenal dua teori utama yaitu teori *nurture dan teori nature.* Dalam perkembangan zaman para ahli mengembangkan satu konsep baru sebagai instrumen menganalisis gender yaitu teori keseimbangan atau dikenal *teori equilibrium*. Hubungan ketiga teori ini dapat dijelaskan yang saling bergantungan, teori *nurture* adalah hasil bentukan sosial dan budaya. Jadi teori seharusnya tidak bisa ada dalam interaksinya. Untuk mengontrol keharmonisan teori *nurture* tersebut sebagai instrumen yaitu teori *equilibrium*, dasar utama teori ini adalah membangun keseimbangan dalam suatu masyarakat. Selain itu, teori *equilibrium* ini juga mengadopsi sebuah asumsi yaitu kedua teori ini bagaikan dua sisi mata uang platfon yang tidak dapat dipisahkan dan tidak dapat diperdebatkan. Teori berharap dalam prakteknya saling melengkapi dimana ada kekurangannya, sehingga dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antar gender, namun yang terjadi adalah kesetaraan yang seimbang, efektivitas kombinasi dua teori ini sangat berdampak pada pemberdayaan gender.

E. Konstruksi Gender di Ruang Publik

Pembedaan peran sosial laki-laki dan perempuan seringkali mencari pembenaran, melalui perbedaan biologis laki-laki dan

perempuan. Secara biologis, laki-laki dan perempuan memiliki alat dan fungsi reproduksi yang berbeda. Perbedaan ini kemudian melahirkan perbedaan peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat. Karena perempuan yang hamil, melahirkan dan menyusui (reproduksi biologis), maka perempuan dipandang sudah seharusnya bertanggung jawab terhadap pengasuhan anak (reproduksi sosial) dan selanjutnya melebar ke seluruh hal di lingkup domestik. Sementara itu, laki-laki dipandang sebagai pihak yang bertanggung jawab "menanggung" perempuan (dan anak-anak), sehingga tempat laki-laki adalah sektor publik.

Dikotomi publik-domestik ini secara teoritis seharusnya tidak menjadi masalah baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan. Namun pada tingkat praktis, dikotomi tersebut melahirkan kerugian dan ketidakadilan bagi perempuan. Pertama, dunia publik, adalah dunia yang dengan jelas menetapkan sejumlah peraturan, dengan menggunakan ukuran-ukuran rasional. Sementara itu, dunia domestik tidak memiliki aturan yang baku, dianggap "alamiah dan "cenderung emosional. Semua yang berlangsung di lingkup domestik dianggap sudah terberi seperti apa adanya. Pemikiran tersebut mengakibatkan masalah-masalah yang muncul dalam dunia domestik tidak dianggap masalah dan tidak dianggap penting. Contohnya kekerasan dalam rumah tangga seringkali tidak muncul ke permukaan. Jika persoalan tersebut mencuat ke permukaan, seringkali masalah tersebut dianggap "masalah suami isteri" atau masalah intern keluarga.

Kedua, bidang domestik tidak mendapatkan penghargaan yang memadai seperti halnya bidang publik. Meskipun ibu rumah tangga seringkali diibaratkan "ratu" rumah tangga, pekerjaan rumah tangga (domestik) adalah pekerjaan "mulia namun dalam "kenyataan puja-puji tersebut lebih merupakan hiasan bibir belaka dan tidak berkorelasi dengan penghargaan riil terhadap bidang domestik. Hal ini diindikasikan dengan kecenderungan keengganan laki-laki untuk terlibat dalam bidang domestik. Ketiga, dikotomi publik-domestik, dianggap "kodrat sesuatu yang sudah baku dan tidak bisa diubah. Seluruh komponen masyarakat (keluarga, lernbaga pendidikan, media massa) rnernperkuat anggapan tersebut dengan cara langsung atau tidak langsung menyosialisasikan bahkan tugas perempuan adalah di lingkup domestik, sementara tugas laki-Iaki adalah di lingkup publik. Mill mengatakan "seperti seorang laki-laki ketika ia memilih sebuah

profesi, demikian pula halnya seorang perempuan memilih untuk menikah. Dapat dikatakan bahwa ia telah membuat pilihan untuk rnengurus rumah tangga, keluarga, merupakan panggilan tugasnya dalam sebagian besar hidupnya dan ia akan menilai segala pekerjaan lainnya yang tidak konsisten dengan tugasnya". Sebagaimama halnya Arivia (2006), dalam pandangan penulis, membandingkan seorang perempuan yang masuk dalam perkawinan adalah seperti seorang laki-laki yang masuk dalam pekerjaan adalah perbandingan yang tidak adil dan tidak berdasar.

Selanjutnya pada tingkat makro, dikotomi publik domestik melahirkan ketidakadilan struktural yang mengakibatkan perempuan tersubordinasi, termarginalisasi, dan terdiskriminasi, baik di sektor publik maupun di sektor domestik.

1. Perempuan di Sektor Publik

Meskipun di tingkat ideologis, sektor publik merupakan domain laki-laki, namun tidak dapat disangka keterlibatan perempuan di sektor tersebut menunjukkan kecenderungan meningkat dalam waktu ke waktu.8 Meskipun secara absolut tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan masih lebih besar dibandingkan laki-laki, namun secaraa relatif tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan meningkat lebih cepat dibandingkan tahun 2019, pada tahun 2020 jumlah angkatan kerja secara nasional sebanyak 138,22 juta orang, atau naik 2,36 juta orang, termasuk tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan sebanyak 34,65 persen poin. Sayangnya terjadi tingkat penurunan jumlah pekerja perempuan dari tahun 2019 yang mencapai angka 39,19 persen. Hal ini sebabkan karena Pandemi Covid-19 yang melanda Indonesia. Buktinya, hal ini juga sama dialami oleh jumlah pekerja laki-laki yang mengalami penurunan ke angka 42,71 persen, dari tahun 2019 di angka 47, 19 persen. Partisipasi perempuan tersebut antara lain disebabkan oleh tuntutan ekonomi, peningkatan pendidikan perempuan dan makin terbukanya peluang bagi perempuan untuk memasuki sektor publik.

Perempuan bekerja mencari nafkah karena tuntutan ekonomi lazim ditemui di berbagai kelompok masyarakat. Sejarah menunjukkan bahwa perempuan dan kerja publik sebenarnya bukan hal baru bagi perempuan Indonesia terutama mereka yang berada pada

strata menengah ke bawah di pedesaan, perempuan pada strata ini mendominasi sektor pertanian, sementara di perkotaan sektor industri tertentu didominasi oleh perempuan di luar konteks di kota, sektor perdagangan juga banyak melibatkan perempuan.

Diagram 2. Jumlah tenaga kerja perempuan berdasarkan sektor utama

Data dari Badan Pusat Statistik (BPS) pusat tahun 2017 menunjukan bahwa sektor pertaniaan, kehutanan dengan menyerap 13 juta jiwa atau lebih dari 30 persen pekerja wanita, selanjutnya diikuti oleh perdagangan besar dan eceran kemudian industri pengolahan dna manufaktur 10,4 juta pekerja, lalu sektor industi pengolahan (manufaktur) dengan 6,9 juta pekerja wanita.

Terlepas dari persoalan sektor yang digeluti perempuan, keterlibatan perempuan di sektor manapun dicirikan oleh "skala bawah" dari pekerjaan perempuan. Perempuan di sektor pertanian pedesaan, mayoritas berada di tingkat buruh tani. Perempuan di sektor industri perkotaan terutama terlibat 'bagi buruh industri tekstil, garmen, sepatu dan elektronik. Di sektor perdagangan, pada umumnya perempuan terlibat dalam perdagangan skala kecil (*petty trade*). Pedagang sayur mayur di pasar tradisional, usaha warung, adalah jenis-jenis yang lazim ditekuni perempuan.

Jika perempuan pada strata menengah ke bawah, terjun ke sektor publik dengan pendorong utama adalah faktor ekonomi, maka bagi perempuan di kelas menengah ke atas, keterlibatan mereka di sektor

publik-selain karena dorongan ekonomi-banyak pula merupakan kombinasi antara faktor ekonomi dan keinginan untuk mengamalkan bekal pendidikan yang dimiliki, selain juga makin terbukanya peluang bagi perempuan untuk memasuki sektor-sektor pada awalnya diperuntukkan hanya untuk laki-laki.10 Semakin banyaknya perempuan berpendidikan yang berkeinginan untuk aktif di sektor publik merupakan konsekuensi logis dari pembukaan peluang yang lebih besar bagi anak perempuan untuk bersekolah.

Masalah umum yang dihadapi perempuan di sektor publik adalah kecenderungan perempuan terpinggirkan pada jenis-jenis pekerjaan yang berupa rendah, kondisi kerja buruk dan tidak memiliki kestabilan kerja. Dengan kata lain telah terjadi *marginalization as concentration on the margins of the labour market* hal ini berlaku khususnya bagi perempuan berpendidikan menengah ke bawah. Untuk kasus urban, sebagai buruh pabrik, sementara untuk kasus pedesaan sebagai buruh tani. Hal yang perlu digarisbawahi disini adalah cara (kecenderungan) perempuan terpinggirkan pada pekerjaan marginal tersebut tidak semata-mata disebabkan faktor pendidikan.

Misalnya, Perempuan adalah presentase buruh 90% dari total buruh. Buruh perempuan pada agro industri tembakau ekspor di Jember bahwa untuk pekerjaan di kebun tembakau buruh perempuan mendapat upah Rp. 650,00 per hari sementara buruh laki-laki mehdapat upah Rp. l.850,00 perhari” Presentase buruh perempuan pada kasus tembakau adalah 80% paling tidak di kedua kasus tersebut telah terjadi *marginalization as feminization for segregation.* Feminisation adalah penggunaan tenaga kerja perempuan untuk sektor-sektor produktif tertentu. Segregation adalah pemisahan kegiatan-kegiatan tertentu atas dasar jenis kelancaran. Derajat *feminization* dan segregatior dapat dilihat melalui peningkatan atau penurunan rasio perempuan di setiap jabatan.

2. Perempuan di Sektor Domestik

Selama berates-ratus tahun pekerjaan domestik mengasuh anak, mencuci, membersihkan rumah, memasak, merupakan tanggung jawab perempuan. Masyarakat Indonesia, dengan struktur sosial patriarkis menempatkan perempuan di wilayah rumah dengan tanggung jawab sebagai pengelolah rumah tangga yang meliputi tiga

hal yaitu makanan, kesehatan dan pendidikan anak." Perempuan juga bertanggungjawab mengatur pemasukan dan pengeluaran keluarga, sementara laki-laki bertangsung jawab mencari uang dengan bekerja di luar rumah.

Dilihat dari sisi curahan tenaga, pekerjaan rumah tangga adalah pekerjaan yang benar-benar menyita energi fisik dan psikis perempuan. Sedangkan dari sisi waktu, sebuah studi mengungkapkan bahwa ratarata seorang ibu me nghabis waktu 50 jam per minggu untuk sedangkan pekerjaan rutin rumah tangga, atau dengan rata-rata 10 jam kerja dengan pekerjaan rumah tangganya tidak ada habisnya, mulai menyerang mereka saat bangun tidur hingga larut malam.

Pertama, pelecehan pekerjaan rumah tangga. Meskipun secara riil seorang ibu mencurahkan banyak waktu dan energi untuk melakukan pekerjaan ruumah tangga, namun penghargaan yang diterima minim sekali. Yang sering terjadi adalah pekerjaan rumah tangga dianggap "bukan pekerjaan "produktif, dan dipandang sebelah mata. Akibat selanjutnya mudah ditolak, banyak perempuan yang sepenuhnya berprofesi sebagai ibu rumah tangga merasa rendah diri, yang sering kali diungkapkan dengan ekspresi 'saya hanya ibu rurrah tangga biasa". *Kedua,* labelisasi pekerjaan rumah tangga adalah pekerjaan waljib bagi perempuan (ibu rumah tangga dan bahwa ia dituntut untuk bekerja selaku sebagaimana umumnya ya dikehendaki masyarakat (Arivia, 2006). Artinya ia harus memenuhi kerteria "keibuannya patuh "pada suami, menjaga anak dengan baik dan menganggap bahwa pekerjaan yang tidak dibayar ini adalah pekerjaan yang paling mulia. Merek yang tidak memenuhi keriteria tersebut dianggap "menyimpang" dan bukan ibu yang baik.

Ketiga, pekerjaan rumah tangga yang nyaris 100 % dibebankan kepada perempuan, mengakibatkan perempuan terisolasi dari kehidupan sosial dan menghambat pengembangan diri perempuan. Domestikasi (*housewifisation*) perempuan menggambarkan bagaimana perempuan diberi tanggung jawab mulia untuk membuat rumah menjadi tempat yang nyaman bagi generasi berikutnya, memberikan batasan ruang gerak perempuan hanya di arena domestik saja. Deskripsi perempuan di sektor publik dan domestik, memberikan gambaran situasi tertekan yang dialami perempuan di kedua arena tersebut. Situasi bertambah runyam bagi perempuan yang karena berbagai alasan, harus terjun di kedua faktor tersebut. Bukan hanya

peran ganda yang ditanggung perempuan, melainkan beban ganda. Dalam pandangan penulis, istilah "peran ganda perempuan" yang sering kali digembargemborkan pemerintah orde baru hanya merupakan penghalusan dari beban ganda yang ditanggung perempuan karena perempuan secara tidak proporsional dituntut untuk bertanggungjawab penuh di kedua arena publik dan domestik.

F. Ketimpangan Gender

Ketimpangan gender tidak hanya menjadi isu di negara-negara berkembang saja, namun di negara majupun menjadi isu yang sangat gencar dibicarakan, bahkan menjadi isu yang mendunia atau isu global. Menurut Veanello dalam Riant Nugroho fenomena yang terjadi dalam masyarakat Eropa bahwa ketimpangan dan kesenjangan terhadap kaum perempuan (gender) terbentuk karena berbagai hal, diantaranya pemahaman perbedaan sex dan nilai-nilai dalam masyarakat, faktor ini yang menjadi sifat umum. Dalam penelitian Veanello dinyatakan bahwa *gender differences* (perbedaan gender) kondisi ini menunjukkan bahwa perbedaan jenis kelamin akan melahirkan perbedaan gender, hal ini menunjukkan kaum perempuan tidak rasional, emosional dan lemah lembut, sedangkan kaum laki-laki memiliki sifat rasional, kuat atau perkasa. *Gender different* (perbedaan gender) tidak menjadi persoalan sebenarnya sejauh tidak menimbulkan *gender inequalities* (ketidakadilan gender), namun yang menjadi masalah adalah *gender different* telah menimbulkan masalah yang sangat fatal yaitu ketidakadilan gender baik kepada kaum laki-laki terutamanya bagi kaum perempuan.Di samping itu telah timbul diskriminasi gender, marginalisasi gender, steriotip dan sub ordinasi.

Pengaruh *gender different* yang merupakan sistem dan struktur dimana kaum laki-laki dan kaum perempuan menjadi korban karena sistem tersebut. Oleh karena itu *gender different* ini harus dilawan dengan berbagai usaha dan ikhtiar, yaitu dengan pemberdayaan gender secara signifikan dan *comprehensive* serta berkesinambungan (tanpa henti) dari waktu ke waktu bahkan dari generasi ke generasi berikutnya.

Marginalisasi akan mengakibatkan terhambatnya mendapatkan atau mengakses informasi oleh kaum laki-laki dan kaum perempuan. Padahal manusia yang tertinggal informasi dalam waktu satu

menit saja, sesungguhnya mereka telah menjadi manusia masa lalu. Pengaruh marginalisi tersebut menyebabkan timbulnya kemiskinan, keterbelakangan eksploitasi dan kebodohan di dalam masyarakat. Marginalisasi terjadi bukan hanya di tempat kerja atau institusi pemerintah, panggung politik, kebijakan publik dan organisasi swasta saja, namun di dalam rumah tanggapun terjadinya marginalisasi, diantaranya diskriminasi atas anggota keluarga baik kaum laki-laki maupun kaum perempuan. Timbulnya proses marginalisasi dalam keluarga dikarenakan oleh faktor budaya (budaya patriarkhi), adat istiadat, sifat primordial, dan lingkungan sekitarnya.

Sub-ordinasi timbul sebagai akibat dari pandangan gender terhadap kaum perempuan. Sikap ini menempatkan kaum perempuan pada posisi yang tidak menguntungkan dan tidak penting. Hal ini terjadi karena ada anggapan bahwa kaum perempuan yang tidak rasional, emosional dan lemah lembut, sehingga kaum perempuan dianggap kurang pantas untuk tampil sebagai pemimpin. Proses sub-ordinasi ini terjadi karena gender terjadi dalam segala bentuk dan mekanisme yang tidak pernah sama baik dari waktu ke waktu maupun dari tempat ke tempat. Dalam konteks negara atau daerah terjadinya sub-ordinasi karena kebijakan publik yang dibuat tidak berpihak kepada gender atau disebut dengan tidak sensitive gender, bahkan peraturan daerah dan undang-undang, program maupun proyek dengan tidak memperhatikan kepentingan gender.

Stereotip atau pelabelan (pandangan negatif) terhadap jenis kelamin tertentu terutama kaum perempuan.Akibat stereotip ini munculnya berbagai diskriminatif dan ketidakadilan, Sangat banyak pelabelan yang terjadi dalam masyarakat yang diarahkan kepada kaum perempuan. Misalnya, adanya keyakinan bagi masyarakat bahwa kaum perempuan tidak boleh bekerja, tidak boleh mendapatkan pendidikan tinggi, tidak boleh berkecimpung dalam bidang politik dan kebijakan publik Dan lain seumpamanya.

Beban kerja, peran gender perempuan dalam anggapan masyarakat luas adalah mengelola rumah tangga, sehingga banyak kaum perempuan yang memiliki beban kerja domestik. Beban kerja yang disebabkan oleh bias gender tersebut kerap kali yang dialami oleh kaum perempuan dalam masyarakat yang semuanya dilabelkan dengan istilah pekerjaan domestik. Dengan pekerjaan domestic dianggap pekerjaan yang bernilai rendah dibandingkan

dengan pekerjaan yang dikerjakan oleh kaum laki-laki, beban kerja ini menempatkan kaum perempuan sebagai warga negara nomor dua, ini merupakan diskriminatif gender. Pelabelan ini berlawanan dengan agama Islam, karena Islam meningkatkan derajat dan memuliakan kaum wanita secara maksimal dan komprehensif.

Menurut Riant Nugroho bahwa beban kerja gender telah langgeng terjadi dalam masyarakat didukung oleh kultural dan struktural yang telah ada di dalam sebuah masyarakat. Ketidakadilan gender yang termanifestasi dalam bentuk marginalisasi, subordinasi, beban kerja dan stereotip yang terjadi diberbagai tingkat.

Pertama, ketidakadilan gender terjadi di tingkat negara, baik pada satu negara maupun pada organisasi antar negara, hal ini terbukti bahwa setiap kebijakan publik, perundang-undangan dan lain seumpamanya masih terlihat sebagiannya belum *sensitive gender* (ketidakadilan gender). *Kedua,* ketidakadilan gender juga terjadi di tempat kerja,organisasi bahkan di dunia pendidikan.Masih banyak kebijakan organisasi, peraturan pekerjaan, manajemen dan kurikulum pendidikan yang melanggengkan ketidakadilan gender. *Ketiga,* ketidakadilan gender juga terjadi karena adat istiadat, budaya dan kebiasaan maupun kultur yang dimiliki oleh etnik atau suku-suku di dalam sebuah wilayah, daerah bahkan negara. Mekanisme pengambilan keputusan masih mencerminkan ketidakadilan gender. *Keempat*, ketidakadilan gender juga terjadi di lingkungan rumah tangga. Ini terjadi dari proses pengambilan keputusan, pembagian kerja, sampai kepada interaksi antara anggota keluarga masih terjadi bias gender. Dengan demikian rumah tangga menjadi tempat yang kritis dalam sosialisasi ketidakadilan gender. *Kelima,* ketidakadilan gender sukar dirubah karena telah mengakar dalam masyarakat, bahkan telah menjadi sebagai sebuah ideologi.

Berdasarkan hal tersebut di atas, bahwa manifestasi ketidakadilan gender telah kokoh mengakar mulai dari keyakinan di masing-masing individu, keluarga, masyarakat sampai ke tingkat negara yang bersifat global. Manifestasi ketidakadilan itu tersosialisasi kepada kaum laki-laki dan perempuan secara mantap. Pada akhirnya struktur ketidakadilan gender secara lambat laun diterima dan tidak lagi dirasakan ada sesuatu yang salah.

G. Pendekatan Riset

Penelitian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif melalui pengungkapan kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang, peristiwa tertentu secara rinci dan mendalam serta perilaku yang dapat diamati (Denzin & Lincoln, 2005). Penelitian tentang organisasi Muslimat NU dan Aisyiah Muhamadiyah berkaitan dengan subjek penelitian yang dinamis, responsif dan memiliki pemahaman yang lebih dalam terhadap masalah yang dikembangkan. Oleh karena itu instrumen utama dalam penelitian ini adalah para pengurus dan aktifis organisasi pada masing-masing wilayah.

Sesuai dengan yang disampaikan Lexy J Moleong menyebutkan peneliti dalam penelitian kualitatif adalah perencana, pengumpul data, penafsir data, dan akhirnya sebagai pelapor hasil penelitiannya. Menurutnya, manusia sebagai instrumen utama harus mencakup segi responsive, dapat menyesuaikan diri, menekankan keutuhan, mendasarkan diri atas pengetahuan, memproses data secepatnya, memanfaatkan kesempatan untuk mengklarifikasikan dan mengikhtisarkan (Denzin & Lincoln, 2005). Pendapat tersebut senada dengan Guba dan Lincoln sebagaimana dikutip oleh Noeng Muhadjir (1996), menjelaskan beberapa karakter yang menjadikan manusia sebagai instrumen penelitian memiliki kualifikasi baik, yaitu sifatnya yang responsive, adaptif, mampu memproses segera, mampu meringkaskan segera dan mampu mengejar pemahaman yang lebih mendalam.

Aisyiah dan Muslimat NU sebagai sebuah komunitas dengan subkultur sendiri, maka pendekatan etnografi menjadi tepat sebagaimana diungkapkan oleh Spradley dan McCurdy bahwa metode etnografi juga dapat digunakan dalam masyarakat yang kompleks seperti kelompok-kelompok dalam masyarakat kota yang memiliki kelompok subkultur tersendiri. Sejumlah contoh lain dari etnografi perkotaan sebagaimana dilakukan oleh Spradley dan McCurdy (1972), termasuk etnografi dari sebuah toko perhiasan perkotaan, orang tua, pramugari maskapai penerbangan, dan pemadam kebakaran (Bailey, 2008). Patton mengutip pendapat Agar, menegaskan bahwa metode etnografi dalam antropologi medern digunakan untuk mempelajari masyarakat kontemporer dan masalah-masalah sosial (Michael Quinn Patton, 1990).

Data yang diperoleh dari penelitian ini ada dua macam, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh melalui penelitian lapangan melalui *depth interview*, yang dilakukan kepada tokoh-tokoh organisasi Aisyiah/Muhammadiyah dan Muslimat/NU di tingkat wilayah Jawa Barat dan di tingkat kota/kabupaten. Wawancara mendalam dibutuhkan untuk menggali perspektif tokoh tentang topik penelitian. Dokumen yang digali adalah data-data statistik yang berhubungan dengan data pencapaian gender. Sedangkan data sekunder diperoleh melalui studi kepustakaan.

Yang dimaksud dengan sumber data dalam penelitian ini adalah subjek darimana data dapat diperoleh, baik berupa manusia maupun non manusia. Sumber data dalam penelitian ini ada dua macam yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah para pengurus, aktifis dan anggota Muslimat NU dan Aisyiah. Sedangkan sumber data sekunder penulis peroleh dari buku-buku, jurnal, penelitian, artikel, surat kabar, internet, dan sumber-sumber lain yang relevan dan menunjang terhadap penelitian ini.

Untuk mendapatkan data penelitian, sesuai dengan metode yang dipakai, maka pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan beberapa teknik, yaitu teknik observasi, wawancara mendalam, dokumentasi, dan FGD. Teknik-teknik tersebut digunakan secara berulang-ulang dan bergantian sesuai dengan keperluan pada saat penelitian dilakukan dan akan dijelaskan sebagai berikut: observasi, wawancara, dokumentasi, dan FGD.

Dalam penelitian ini observasi dibutuhkan untuk dapat memahami proses terjadinya wawancara dan hasil wawancara dapat dipahami dalam konteksnya. Observasi yang akan dilakukan adalah observasi terhadap subjek, perilaku subjek selama wawancara, interaksi subjek dengan peneliti dan hal-hal yang dianggap relevan sehingga dapat memberikan data tambahan terhadap hasil wawancara. Observasi yang akan dilakukan berkaitan dengan aktifitas para pengurus, dan anggota Muslimat NU dan Aisyiah dalam aktifitas organisasi, sehingga hasil wawancara bisa lebih dipahami dalam konteks pemahaman dan aktivitas para pengurus dan anggotanya. Seperti yang diungkapkan oleh Patton tujuan observasi adalah mendeskripsikan setting yang dipelajari, aktivitas-aktivitas yang berlangsung, orang-orang yang terlibat dalam aktivitas, dan makna kejadian di lihat dari perpektif

mereka yang terlihat dalam kejadian yang diamati tersebut (E. K. Poerwandari, 1998).

Pada penelitian ini wawancara akan dilakukan dengan menggunakan pedoman wawancara. Menurut Patton dalam proses wawancara digunakan pedoman wawancara yang mencantumkan isu-isu yang harus diliput tampa menentukan urutan pertanyaan, bahkan mungkin tidak terbentuk pertanyaan yang eksplisit (E. K. Poerwandari, 1998).

Peneliti menyiapakan pedoman wawancara yang digunakan untuk mengingatkan interviewer mengenai aspek-aspek apa yang harus dibahas, juga menjadi daftar pengecek (*check list*) apakah aspek-aspek relevan tersebut telah dibahas atau ditanyakan. Dengan pedoman demikian interviwer harus memikirkan bagaimana pertanyaan tersebut akan dijabarkan secara kongkrit dalam kalimat Tanya, sekaligus menyesuaikan pertanyaan dengan konteks actual saat wawancara berlangsung (E. K. Poerwandari, 1998).

Dalam teknik wawancara ini penulis menggunakan pedoman wawancara dan menggunakan slip (Singarimbun & Effendi, 2019), serta dibantu dengan *voice recorder* agar materi wawancara dapat direkam secara utuh dan lengkap. Pedoman wawancara dimaksudkan untuk mengarahkan dan mempermudah penulis mengingat pokok-pokok permasalahan yang diwawancarakan dengan sumber data utama *(interview).* Wawancara mendalam dilakukan kepada tokoh-tokoh organisasi Aisyiah/Muhammadiyah dan Muslimat/NU di tingkat wilayah Jawa Barat dan di tingkat kota/kabupaten.

Teknik yang cukup penting yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Menurut Suharsimi Arikunto, metode ini dimaksudkan untuk mencari data mengenai hal-hal atau variabel baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan lain sebagainya. Dibandingkan dengan teknik lain, maka teknik dokumentasi relatif tidak begitu sulit, dalam arti apabila ada kekeliruan sumber datanya masih tetap dan belum berubah (Arikunto, 2002).

Dalam teknik dokumentasi ini peneliti mengecek buku-buku dan karya tulis ilmiah lainnya yang berkaitan dengan masalah yang diteliti. Selain itu dicari pula kajian-kajian teori yang berkaitan dengan masalah yang diteliti untuk digunakan dalam penulisan disertasi

ini. Dokumentasi ini terkait dokumen-dokumen organisasi hasil musyawarah Nasional, Wilayah, dan Daerah baik untuk Aisyiah maupun Muslimat.

FGD diharapkan dapat menggali informasi tentang wacana kesetaraan gender yang ada pada tingkat pengurus Aisyiah/Muslimat Wilayah Jawa Barat. FGD juga dilakukan dengan pengurus daerah Aisyiah/Muslimat untuk melihat sebaran persepsi tentang kesetaraan gender yang terjadi antara pengurus dan anggota di tingkat pengurus daerah.

Di dalam pengolahan data yang pertama kali dilakukan adalah mengecek kelengkapan data sesuai dengan fokus penelitian. Data yang terkumpul berupa hasil wawancara, catatan lapangan, gambar, foto, dokumen, biografi, artikel, karya-karya ilmiah, buku-buku dan lain sebagainya yang berkaitan dengan yang diteliti akan diatur, dan dikelompokkan Setelah itu diuraikan dalam bentuk deskriptif dan selanjutnya dianalisis sesuai dengan pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini.

Sebelum dianalisis dilakukan pemeriksaan keabsahan data. Untuk menguji keabsahan dan validitas data, peneliti mencocokkan dan membandingkan data dari berbagai sumber, baik sumber lisan (hasil wawancara), sumber tulisan (pustaka), maupun data hasil observasi. Secara sederhana pengujian keabsahan data dilakukan dengan teknik-teknik triangulasi, perpanjangan kehadiran, pengamatan secara terus menerus, pengecekan kecukupan referensi, dan analisis kasus negatif (Lincoln, 2007).

Teknik triangulasi adalah teknik untuk pemeriksaan validitas data dengan memanfaatkan sumber lain sebagai bahan perbandingan. Triangulasi dengan sumber lain berarti mengecek validitas data dengan alat dan waktu yang berbeda. Sebagai contoh, data hasil dokomentasi dibandingkan dengan data hasil wawancara. Membandingkan apa yang dikatakan di depan umum dengan apa yang dikatakan secara pribadi. Membandingkan apa yang dikatakan orang dengan apa yang diamati, dan lain sebagainya.

Menurut Moleong triangulasi atau metode ganda adalah teknik pemeriksaan keabsahan data dengan memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data yang diperoleh, selanjutnya dilakukan editing dan

deskripsi (Moleong, 2007).

Dalam teknik perpanjangan kehadiran, peneliti sebagai instrumen pengumpul data, kehadiran dan keikutsertaannya dalam pengamatan suatu objek penelitian, tentu tidak dapat dilakukan dalam waktu yang sangat singkat. Perpanjangan kehadiran akan lebih memungkinkan peningkatan derajat validitas data yang dikumpulkan. Dengan cara ini, peneliti akan lebih akrab dengan responden dan berpeluang untuk lebih dapat memahami tradisi dan budaya yang mengitarinya. Hasilnya diharapkan, data yang digali akan menjadi semakin akurat.

Teknik lainnya yaitu pengamatan secara terus menerus. Teknik ini menghendaki ketekunan peneliti dalam mengamati suatu objek penelitian. Berbeda dengan cara di atas, bila perpanjangan kehadiran menghasilkan keluasan lingkup data yang dikumpulkan, maka pengamatan secara terus menerus akan menghasilkan kedalaman data yang dicari.

Selanjutnya adalah teknik pengecekan kecukupan referensi. Teknik ini dilakukan dengan memanfaatkan berbagai sumber atau media yang tersedia seperti rekaman tape recorder dan foto-foto untuk diperbandingkan dengan catatan hasil wawancaara. Dengan demikian memudahkan peneliti sewaktu mengadakan analisa dan penafsiran data.

Di samping teknis di atas, pengecekan keabsahan data juga dilakukan dengan cara analisis kasus negatif. Caranya adalah dengan mengumpulkan kasus-kasus yang bertolak belakang dengan informasi yang diperoleh. Dengan membandingkan informasi perolehan dari pengumpulan data dengan kasus-kasus negatif, diharapkan dapat memperjelas analisis alternatif yang dianggap lebih terpercaya.

Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis dokumen dan wawancara dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti dan menyajikannya sebagai temuan bagi orang lain. Untuk meningkatkan pemahaman tersebut analisis perlu dilanjutkan dengan berupaya mencari makna (*meaning*).

H. Perspektif Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berperspektif gender, sebab penelitian ini bukan hanya tentang perempuan, tetapi untuk perempuan. Metode ini dimungkinkan akan dapat mengungkapkan pengalaman dan pengetahuan perempuan dalam kehidupan masyarakat, yang mencakup hubungan gender dan ketimpangan gender di dalamnya. Untuk kemudian memperbaiki upaya-upaya yang dilakukan untuk mengubah kondisi ketertinggalan perempuan dalam kehidupannya. Konsep ini diterjemahkan dari *Research with a Feminist Perspective.* Metodologi penelitian ini berkembang di Barat sejak tahun 70-an sebagai derivasi dari gerakan emansipasi perempuan di dunia barat. Konsep ini didasari bahwa pengalaman antara laki-laki dan perempuan sebagai konsekuensi dari proses sosialisasi, tradisi, agama, dan budaya yang melihat bahwa laki-laki dan perempuan berbeda, sehingga berpengaruh pada relasi sosial yang dibangun. Metode penelitian *feminist perspective* mengusulkan bahwa pelbagai permasalahan perempuan harus dilihat dari perspektif dan kondisi perempuan itu sendiri.

Ciri dasar dari metode ini adalah : a) menguji coba bagaimana hasil riset dapat digunakan untuk menjawab permasalahan yang dihadapi perempuan, b). memahami pengalaman perempuan berdasarkan persepsinya tentang pengalaman pribadi serta berempati terhadap permasalahan yang dihadapi, c). menggunakan metode kualitatif dengan dasar pemahaman (*understanding/verstehen*), seperti diskusi kelompok terfokus, *deep interview,* partisipasi observasi, dan lain-lain, d) menggunakan *multiple paradigm* yang sesuai dengan obyek riset, e) analisa dengan konsep utama (*mainstream*) dari feminisme yang telah berkembang, f) pengumpulan data dengan metode kualitatif atau kuantitatif.

Ambisi besar disertasi ini adalah membantu menegakan visi ilmu sosial yaitu menciptakan tatanan masyarakat yang adil, makmur, bahagia dan sejahtera. Mansour Fakih (2003), mengatakan, Ilmu sosial hendaknya dikembangkan dalam rangka membantu umat manusia membangun relasi sosial yang lebih adil, suatu relasi sosial tanpa eksploitasi, tanpa dominasi dan hegemoni, tanpa kekerasan dan diskriminasi. Kegagalan visi ilmu sosial konvensional inilah yang mendorong lahirnya perspektif feministik yang fenomenanya mesti di lihat dalam spektrum yang luas mencakup sesuatu yang politis dan ideologis.

Atas dasar pemikiran tersebut, maka riset berperspektif perempuan menunjukkan keberpihakan terhadap perempuan, serta bermaksud menyusun serangkaian program dan mengembangkannya menjadi solusi yang tepat bagi perempuan, sehingga riset ini tidak merujuk perempuan sebagai obyek, melainkan pemberdayaan (*enpowerment*). Di samping itu, penelitian berperspektif perempuan menggunakan gender sebagai *tool of analysis*, yaitu gender dipahami sebagai faktor signifikan dalam menentukan persepsi dan kehidupan perempuan, membentuk kesadarannya, ketrampilan, serta hubungan kekuasaannya dengan laki-laki, sehingga permasalahan perempuan menjadi terungkap (*visible*) secara jelas (Sadli, 1997).

Adapun kerangka teori feminis dalam penelitian berperspektif feminis mengusulkan bahwa: (a) perempuan perlu diterima dan dihargai sebagai sesama manusia yang memiliki potensi dan kemampuan untuk berkembang, (b) karakteristik inferior perempuan merupakan produk budaya yang meremehkan sehingga perlu diimbangi dengan gambaran perempuan yang mandiri, sukses, cerdas, berani, etis, dan ciri-ciri positif lainnya, (c) perempuan juga memiliki kemampuan untuk mengembangkan kondisi lingkungan hidupnya dan sangat mungkin untuk andil dalam pengembangan masyarakat, ekonomi, politik, dan pribadi, (d) perempuan memiliki kualitas sebagai manusia untuk meningkatkan mutu hidup seperti halnya laki-laki, (e) penelitian berperspektif feminis bersifat penelitian untuk perempuan, bukan mengenai perempuan (Sadli, 1997). Shulamit Reinharz (1992) mengidentifikasi tema-tema pokok penelitian berperspektif feminis: (a) feminisme merupakan suatu perspektif, bukan metode, (b) metode penelitian yang digunakan bersifat multi dan transdisipliner serta *open-system*, (c) penelitian berperspektif feminis melakukan kritik yang berkelanjutan terhadap konsep dan teori yang non-feminis, (d) Dalam melakukan penelitian, seorang ilmuwan dipandu oleh teori-teori feminis, (e) berupaya mengadakan perubahan sosial,(f) menerima keanekaragaman pengalaman perempuan, (g) keterlibatan secara sadar peneliti sebagai individu (*parcipatory action research*) dengan *starting from one's own experience*, (h) keterlibatan responden yang berempati terhadap penelitian atau perasaan keterhubungan (*connectedness*) antara subyek dan obyek penelitian agar tercipta komunikasi yang mengandung kesadaran, spontanitas, dan kemauan untuk mengalami kedekatan dan keakraban, (i) keterlibatan pembaca serta menggugah kesadarannya tentang obyek penelitian (Saptari, 1997).

Data yang terkumpul akan dianalisis dengan menggunakan Teknik Analisis Moser, yaitu suatu teknik analisis yang membantu peneliti dalam menilai, mengevaluasi, dan merumuskan usulan dalam tingkat kebijakan program yang lebih peka gender, dengan menggunakan pendekatan terhadap persoalan perempuan, identifikasi peran majemuknya, serta identifikasi kebutuhan praktis dan strategis gender. Teknik analisis ini akan digunakan untuk memahami kesetaraan, keadilan, anti-kemiskinan, effisiensi, dan penguatan (Moser, 2012).

Secara praktis analisis gender digunakan sebagai metode penelitian untuk memecahkan masalah berdasarkan data pilah gender yang akhirnya mampu menempatkan masyarakat dalam relasi yang lebih adil, seperti yang menjadi visi ilmu sosial pada awalnya. Analisis gender digunakan dalam ilmu sosial sebagai alat bedah baru untuk persoalan ketidakadilan sosial. Dengan alat analisis ini, ilmu sosial didorong untuk memahami konstruksi gender yang telah melahirkan ketidak adilan, diskriminasi, dan proses dehumanisasi lainnya, bukan hanya terhadap kaum perempuan tetapi terhadap manusia secara keseluruhan dan terhadap alam.

2
Perempuan dan Gerakan Sosial

A. Konsep Gerakan Sosial Ormas Perempuan

Beberapa konsep yang akan dijelaskan dalam bab ini adalah pengertian gerakan sosial, pendekatan dalam memahami gerakan sosial, paradigma gerakan sosial, Teori dan pemetaannya, serta akar sejarah ideologi gerakan perempuan yang melandasi lahirnya gerakan perempuan di Indonesia termasuk gerakan organisasi Aisyiah Muhamadiyah dan Muslimat NU. Semua konsep tersebut saling terkait dan membentuk suatu keseluruhan yang utuh.

1. Pengertian Gerakan Sosial

Dewasa ini, gerakan sosial (*social movement*) menjadi pokok bahasan yang populer bagi kalangan sosiolog di Barat, khususnya di Amerika Serikat. Namun Gerakan Sosial termasuk istilah baru dalam kamus ilmu-ilmu sosial, meskipun demikian di lingkungan yang sudah modern seperti di Indonesia fenomena munculnya gerakan sosial bukanlah hal aneh. Misalnya ketika kenaikan tarif listrik sudah terlalu tinggi, kemudian muncul nama seperti Komite Penurunan Tarif Listrik. Perlawanan atau desakan untuk mengadakan perubahan seperti itu dapat dikategorikan sebuah gerakan sosial. Berbagai gerakan sosial dalam bentuk LSM dan ormas, bahkan Parpol yang kemudian menjamur memberikan indikasi bahwa dalam suasana demokratis masyarakat memiliki banyak prakarsa untuk mengadakan perbaikan sistem atau struktur yang cacat. Dari kasus itu, dapat kita ambil semacan kesimpulan sementara bahwa gerakan sosial merupakan sebuah gerakan yang lahir dari dan atas prakarsa masyarakat dalam

usaha menuntut perubahan dalam institusi, kebijakan atau struktur pemerintah.

Di sini terlihat tuntutan perubahan itu biasanya karena kebijakan tidak sesuai lagi dengan masyarakat yang ada atau kebijakan itu bertentangan dengan kehendak sebagian rakyat. Karena gerakan sosial itu lahir dari masyarakat, maka kekurangan apapun di tubuh pemerintah menjadi sorotannya. Apabila tuntutan tersebut tidak dipenuhi, maka gerakan sosial yang sifatnya menuntut perubahan institusi, pejabat, atau kebijakan akan berakhir dengan terpenuhinya permintaan gerakan sosial. Sebaliknya jika gerakan sosial itu bernafaskan ideologi, maka tak terbatas pada perubahan institusional, tetapi lebih jauh dari itu adalah perubahan mendasar berupa perbaikan dalam pemikiran dan kebijakan pemerintah.

Namun ada pula yang mendefinisikan bahwa gerakan sosial sebagai sebuah gerakan yang anti pemerintah dan juga pro pemerintah. Hal ini berarti tidak selalu gerakan sosial itu muncul dari masyarakat, tetapi bisa pula hasil rekayasa para pejabat pemerintah atau penguasa. Jika definisi tersebut digunakan, maka gerakan sosial tidak terbatas pada sebuah gerakan yang lahir dari masyarakat yang menginginkan perubahan pemerintah, tapi juga gerakan yang berusaha mempertahankan kemauannya. Dengan demikian betapa relatifnya makna gerakan sosial itu sebab tidak selalu mencerminkan sebuah gerakan murni dari masyarakat" (Suaedy, 2006).

Karena itu, gerakan sosial dalam hal ini berbeda dengan bentuk aksi massa seperti kerumunan dan kerusuhan, pemberontakan, revolusi, dan sebagainya. Kerumunan (*crowd*) merupakan aksi massa yang tidak memiliki sebentuk organisasi, sangat cair, meletup dan hilang secara tiba-tiba. Kerusuhan (*riot*) adalah kekacauan massal yang meletup secara tiba-tiba, dalam periode singkat, melakukan perusakan atau menyerang kelompok tertentu. Bedanya dengan kerumunan ialah bahwa kerusuhan selalu menggunakan kekerasan. Pemberontakan (*revolt*) merupakan aksi terorganisir untuk menentang atau memisahkan diri dari sistem dan otoritas yang dianggap mapan. Sedangkan revolusi (revolution) mengandaikan partisipasi seluruh masyarakat dalam keseluruhan wilayah suatu negara untuk menggulingkan dan menggantikan tatanan politik dengan suatu yang baru. Revolusi, dalam pengertian ini, adalah upaya menyusun kembali tatanan sosial, politik, dan ekonomi, dengan memasukkan perubahan

fundamental dalam struktur masyarakat (Singh, 2001).

Sedangkan menurut Singh, gerakan sosial biasanya merupakan mobilisasi untuk menentang Negara dan sistem pemerintahannya yang tidak selalu menggunakan kekerasan dan pemberontakan bersenjata, sebagaimana terjadi dalam kerusuhan, pemberontakan, dan revolusi. Menurutnya, gerakan sosial menyatakan dirinya di dalam kerangka nilai demokratik. Sedangkan Tarrow mendefinisikan gerakan sosial sebagai tantangan kolektif yang dilakukan sekelompok orang yang memiliki tujuan dan solidaritas yang sama, dalam konteks interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, lawan, dan penguasa. Di sini terdapat empat kata kunci penting yakni tantangan kolektif, tujuan bersama, solidaritas sosial, dan interaksi berkelanjutan (Singh, 2001).

Berbeda dengan Wilson, ia lebih menekankan pada "cara-cara yang tidak melembaga" (*noninstitutionlized means*), serta gerakan ini tidak ditujukan untuk memperoleh posisi-posisi kekuasaan (*permanent power position*), tetapi sebagai tawar-menawar untuk memengaruhi pembuat kebijakan (*decision makers*) mengambil solusi yang menguntungkan bagi mereka (Wilson, 1973).

Porta dan Diani menawarkan sedikitnya empat karakteristk utama gerakan sosial, yakni: (1) jaringan interaksi informal; (2) perasaan dan solidaritas bersama; (3) konflik sebagai fokus aksi kolektif; (4) mengedepankan bentuk-bentuk protes (Porta & Diani, 1999). Dengan kata lain, gerakan sosial merupakan jaringan-jaringan informal yang mendasarkan diri pada perasaan dan solidaritas bersama yang bertujuan untuk memobilisasi isu-isu konfliktual, melalui berbagai bentuk protes yang dilakukan secara terus-menerus. Hal ini pula yang membedakan gerakan sosial dengan gerakan yang dilakukan oleh partai politik, kelompok kepentingan, sekte-sekte agama, protes sesaat, atau koalisi politik sesaat.

Sebagaimana pula yang disebutkan oleh Markoff bahwa setidaknya ada empat aspek dalam gerakan sosial yang banyak direplikasi, yakni; 1) ide-ide yang luas; 2) pembentukan aksi publik; 3) adanya pengorganisasian sarana; 4) penggunaan simbol/slogan (Markoff, 1996). Bersandar pada empat elemen dasar dari gerakan social tersebut, Markoff melihat bahwa gerakan demokratisasi pada era 1970an hingga tahun 1990an telah memberi warna berbeda pada gerakan sosial. Gerakan demokratisasi membuka ruang gerakan

sosial berinteraksi dengan kelompok elit dengan cara-cara dan model komunikasi yang lebih interaktif hal yang relatif berbeda dengan gerakan sosial era sebelumnya. Markoff memberikan kerangka yang luas terhadap gerakan sosial, dan ia menekankan bahwa dalam konteks gerakan sosial ada proses dialog yang dinamis yang terjadi antara mereka yang tidak memiliki sumber-sumber kekuasaan dengan mereka yang memiliki.

Markoff juga menggambarkan adanya perkembangan khususnya di era 1990an dimana gerakan sosial mempunya wadah yang lebih cair dalam wadah-wadah yang disebutkan oleh Markoff seperti sebuah forum ketimbang sebelumnya yang keanggotaannya banyak dalam bentuk serikat pekerja, parpol atau organisasi bawah tanah, namun dalam era 1990an pengorganisasian menjadi lebih cair. Memang, konsep tentang gerakan sosial telah mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Amin Samir, dalam "*New Sosial Movement in the South-Empowering the People*"; melihat bahwa telah muncul apa yang disebut "gerakan sosial baru". Sebelumnya Samir melihat bahwa gerakan sosial berkutat pada beberapa tema; 1) perjuangan kelas (seperti perjuangan buruh dan petani yang didasarkan pada posisi kelas dan kepentingan ekonomi dan; 2) ideologi politik ; pertarungan antara ideologi mereka yang dikenal sebagai "kanan konservatif" dan "kiri reformis"; 3) spesifik di Afrika dan Asia yang memperjuangkan kebebasan nasional dari penguasa kolonial. Sementara itu, gerakan sosial baru ini diusung oleh gerakan ekologi dan lingkungan, gerakan perempuan, gerakan etnis dan religious (Amin, 1993).

Gerakan tersebut menurut Samir adalah wujud ekpresi dari keinginan masyarakat terhadap adanya perubahan kondisi yang ada. Gerakan Sosial Baru merupakan gerakan yang tidak secara jelas mempertentangkan relasi-relasi kuasa yang ada seperti dalam konteks relasi kelas, ideologi maupun dalam konteks antara penguasa kolonial dan rakyat yang dijajah. Mansour Fakih, merujuk pada Escobar dan Alvarez, memaparkan bahwa salah satu ciri dari gerakan sosial baru adalah penolakan terhadap penggunaan analisa sosial yang semata-mata hanya didasarkan pada pertentangan antara dua kubu (borjuis dan proletar) (Amin, 1993).

Kemunculan dan dampak dari gerakan ini tidak bisa diukur dengan parameter yang sama seperti gerakan sosial lainnya karena apa yang diperjuangkan berbeda. Gerakan sosial baru ini perlu

diletakkan dalam konteks proses demokratisasi yang lebih luas (Amin, 1993). Karena dapat menjadi sebuah bentuk ketidakpuasan terhadap tatanan social, karena Samir cenderung pesimis melihat gerakan sosial baru yang dinilainya tidak menjawab permasalah sampai ke akarnya, bahkan cenderung terkoptasi terhadap sistem besar yang mendominasi saat ini yaitu arus besar kapitalisme. Kelemahan gerakan sosial baru diakui pula oleh Fakih.

Fakih melihat bahwa gerakan sosial baru cenderung sebagai gerakan yang lemah karena kepentingan gerakan ini terbatas pada ruang lingkup kepentingan aksi mereka yang spesifik. Merujuk pada Epstein (1991), disebutkan oleh Fakih bahwa sejarah kemunculannya, gerakan ini merupakan gerakan yang diinisiasi oleh kaum elit dari kelas menengah, dimana cenderung meminggirkan perjuangan yang berbasis kelas. Dicontohkan bahwa gerakan perempuan dan gerakan lingkungan, meninggalkan gerakan buruh dalam aksi-aksi mereka. Ada tendensi bahwa aktor-aktor sosial yang beragam dari gerakan sosial baru bergerak pada ruang masing-masing, dan terfragmentasi (Fakih, 1996a).

Namun Fakih masih melihat bahwa gerakan ini sesungguhnya dapat membawa perubahan yang lebih luas. Fakih memang menolak cara pandang yang melihat ada analisa tunggal yang semata didominasi oleh analisa kelas dan atau berbasis pada perekonomian sebagai satu-satunya faktor terpenting dalam perubahan sosial. Dengan demikian Fakih mendefenisikan gerakan sosial sebagai "gerakan yang diorganisir dengan tujuan, strategi dan metodologi yang diformulasikan secara jelas dan sadar berdasarkan analisa sosial yang kuat". Elemen "kesadaran" yang disandarkan pada "analisa yang kuat" merupakan elemen kuncinya (Fakih, 1996a). Sementara menurut Bruce J Cohen (1992) bahwa gerakan sosial (politik) adalah gerakan yang dilakukan sekelompok individu yang terorganisir untuk merubah (pro perubahan) ataupun mempertahankan (konservatif) unsur tertentu dari masyarakat yang lebih luas.

Dari sisi yang berbeda Kamanto Sunarto (2004) melihat bahwa gerakan sosial (politik) adalah perilaku kolektif yang ditandai kepentingan bersama dan tujuan jangka panjang, yaitu untuk mengubah ataupun mempertahankan masyarakat atau institusi yang ada di dalamnya. Sejalan dengan Kamanto, James W. Vander Zanden (1990) dan Rafael Raga Maran (2001) menjelaskan bahwa

gerakan sosial (politik) adalah suatu upaya yang kurang lebih keras dan terorganisir yang dilakukan oleh orang orang yang relative besar jumlahnya, entah untuk menimbulkan perubahan, entah untuk menentangnya (mempertahankan *status-quo*).

Robert Mirsel (2004) bahwa gerakan kemasyarakatan adalah seperangkat keyakinan dan tindakan yang tak terlembaga (*noninstitutionalised*) yang dilakukan sekelompok orang untuk memajukan atau menghalangi perubahan di dalam suatu masyarakat. Tidak terlembaga mengandung arti mereka cenderung tidak diakui sebagai sesuatu yang berlaku umum secara luas dan sah di dalam suatu masyarakat. Sementara itu, Laode Ida (2004) melihat bahwa gerakan sosial (politik) adalah upaya kolektif untuk melakukan perubahan melalui organisasi sebagai wadah gerakan, gerakan tersebut melembaga, memiliki gagasan alternatif perubahan, aktivitas dan gerakannya tersus-menerus, memiliki identiitas koletif, serta kehadirannya menjadi tantangan bagi pihak lain.

Menurut Darmawan Triwibowo bahwa gerakan sosial diartikan sebagai: sebentuk aksi kolektif dengan orientasi konfliktual yang jelas terhadap lawan sosial dan politik tertentu, dilakukan dalam konteks jejaring lintas kelembagaan yang erat oleh actor aktor yang diikat rasa solidaritas dan identitias kolektif yang kuat melebihi bentuk bentuk ikatan dalam koalisi dan kampanye bersama (Triwibowo, 2006). Definisi ini berdasarkan dari M.Diani dan I. Bison yang dipublikasikan di Universitas Trento tahun 2004. Definisi ini tidaklah jauh berbeda dengan yang kita jumpai dalam kepustakaan sosiologi, misalnya: *Social movements have traditionally been defined as organized effrots to bring about social change.* Selain itu terdapat pula definisi lain yakni: *Social movements are described most simply as collective attempts to promote or resist change in a society or a group.* Demikian pula definisi yang "populer" gerakan sosial adalah:" "*...a type of group action. They are large informal groupings of individuals and/or organizations focused on specific political or social issues, in other words, on carrying out, resisting or undoing a social change*.

Sampai dengan perkembangan masa kini teori gerakan sosial makin beraneka ragam, dan dengan demikian tidak ada definisi tunggal mengenai konsep gerakan sosial sebagai suatu gejala sosial. Giddens (1993) mendefinisikan gerakan sosial sebagai suatu upaya kolektif untuk mengejar suatu kepentingan bersama, atau mencapai tujuan

bersama melalui tindakan kolektif (*collective action*) di luar lingkup lembaga-lembaga yang mapan. Lalu Tarrow (1998: 4), menyatakan gerakan sosial adalah tantangan-tantangan kolektif yang didasarkan pada tujuan-tujuan bersama dan solidaritas sosial, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan para elit, penentang dan pemegang wewenang.

Dari beberapa penjelasan di atas, bahwa gerakan sosial ini dapat mendeskripsikan gejala *civil society in action*. Gerakan sosial dapat dibagi menjadi *Old Social Movement* yang memfokuskan pada isu yang berkaitan dengan materi dan biasanya terkait dengan satu kelompok (misalnya, petani atau buruh). Sementara *New Social Movement* lebih berkaitan dengan masalah ide atau nilai seperti gerakan feminisme atau lingkungan. Maka dalam konteks ini organisasi Aisyiah Muhamadiyah dan Muslimat NU dapat dikelompokan kepada *new sosial movement.*

Sedangkan dalam konteks disertasi ini, gerakan sosial Aisyiah dan Muslimat NU didefinisikan sebagai gerakan yang meluas yang bertujuan mengubah kondisi yang lebih baik. Dalam merumuskan tujuannya gerakan sosial ini didasarkan pada analisa tertentu terhadap realitas yang ingin diubah. Gerakan ini juga dimungkinkan menggunakan simbol-simbol atau slogan tertentu sebagai simbol dari tujuan bersama. Gerakan tersebut menggunakan berbagai media sebagai sarana komunikasi baik di dalam maupun keluar.

2. Pendekatan dalam memahami Gerakan sosial

Dinamika khasanah gerakan sosial yang berkembang di Barat, secara umum terdapat empat perspektif atau pendekatan dalam memahami terjadinya gerakan-gerakan kolektif atau apa yang kemudian disebut sebagai gerakan sosial, yakni perspektif perilaku kolektif (*collective behaviour*); mobilisasi sumber daya (*resource mobilization*); proses politik (*political proces*) dan gerakan social baru (*new social movements*) (Rudig et al., 1991; Jenkins & Klandermans, 1995; Klandermans, 1997; Canel & Zachmann, 1997; Banaszak et al., 1998; Porta & Tarrow, 2005; Singh, 2001; Manalu, 2006). Beberapa pendekatan tersebut dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama, Perspektif Perilaku Kolektif yang menekankan aspek krisis perilaku, perasaan dipinggirkan (*deprivation*), rasa frustrasi yang muncul sebagai dampak perubahan sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Kondisi seperti ini mudah dipicu dan berubah menjadi

aksi-aksi kolektif spontan, tidak terorganisir, dan tidak menggunakan saluran-saluran resmi. Dalam bahasa Ted Gurr, misalnya, kekerasan-kekerasan muncul karena terjadinya deprivasi relatif. Perasaan terpinggirkan (*deprived*) terjadi karena kesenjangan (*disparity*), antara nilai-nilai ekspektasi dan nilai-nilai kemampuan, yaitu kesenjangan antara harapan dan kenyataan. Semakin besar dan serius kesenjangan itu, maka potensi kekerasan akan semakin besar pula. Singkatnya, gerakan sosial muncul sebagai akibat ketidakpuasan. Ia kemudian akan semakin berkembang ketika ketidakpuasan ini meluas, dan pada saat yang sama tidak terdapat lagi institusi-institusi yang mampu berperan secara fleksibel yang mampu meresponsnya.

Kedua, Perspektif Mobilisasi Sumber Daya, melihat bahwa masalah dan ketegangan sosial itu sebagai sesuatu yang nyaris melekat di dalam masyarakat. Kenyataan bahwa ketidakpuasan *ansich* seringkali tidak menimbulkan gerakan sosial dan tidak pada tempatnya bila menganggap bahwa ketidakpuasan selalu menghasilkan protes. Karena itu, perspektif mobilisasi sumber daya (*resource mobilization*) mengajukan tesis baru bahwa organisasi-organisasi gerakan memberikan struktur mobilisasi yang sangat krusial bagi aksi kolektif dalam bentuk apapun. Singkatnya, pendekatan ini menyatakan bahwa gerakan sosial muncul sebagai konsekuensi dari bersatunya para aktor dalam cara-cara yang rasional, mengikuti kepentingan-kepentingan mereka, dan adanya peran sentral organisasi serta para kader dan pemimpin 'profesional' untuk memobilisasi sumber-sumber daya yang ada pada mereka.

Ketiga adalah Perspektif Proses Politik, memberikan perhatian yang sistematis pada lingkungan politik dan institusi di dalam gerakan sosial tersebut berlangsung. Maju-mundur (*ebb and flow*) maupun keberhasilan gerakan social, ditentukan oleh peluang dan hambatan di dalam system politik tertentu, dan lingkungan yang lebih luas, atau apa yang kemudian lebih dikenal secara luas dengan konsep "struktur peluang politik" (*political opportunity structure*, POS). Sederhananya, perspektif ini memandang lingkungan eksternal sangat memengaruhi gerakan sosial. Di Negara yang menganut sistem demokrasi atau konfigurasi politik demokratis. Contohnya, terbuka kesempatan (peluang) bagi rakyat untuk melakukan berbagai bentuk partisipasi politik. Dengan demikian, elemen-elemen gerakan sosial memperoleh keleluasaan mengembangkan dirinya. Sebaliknya, gerakan sosial

akan berjalan lambat di dalam sistem politik yang tertutup dan represif, namun ketertutupan ini dapat juga menstimulasi lahirnya gerakan-gerakan tersembunyi (*underground*), kekerasan yang brutal, pemberontakan, dan radikalisme.

Keempat, Perspektif Kultural (Gerakan Sosial Baru/GSB) berkembang sebagai wujud ketidakpuasan pada institusi-institusi sosial dan politik, masyarakat kapitalis maju yakni transformasi dari masyarakat industrial ke paska industrial yang semakin menisbikan batas-batas kelas. Perspektif ini menempatkan konstruksi dan politisasi identitas sebagai perekat para partisipan di dalam keterlibatanya pada gerakan sosial. Gerakan-gerakan seperti ini muncul dalam beragam bentuk, seperti gerakan anti-rasisme, anti-nuklir, pelucutan senjata, feminisme, gerakan lingkungan, regionalisme dan etnisitas, kebebasan sipil, isu-isu kebebasan individual, perdamaian, termasuk gerakan-gerakan gay dan lesbian. Semuanya mengambil bentuk yang anti-institusional, non-hirarkis, terdesentralisasi, dan kaya bentuk (*polymorphous*). Partisipan di dalam gerakan ini umumnya berasal dari 'kelas menengah baru' (*new middle class*), kaum terdidik, seringkali bekerja di sektor-sektor non-produksi seperti akademia, seniman, pekerja sosial kemanusiaan, LSM, dan kaum yang (relatif) terdidik lainnya.

Demikian pula isunya, mengalami pergeseran dari isu-isu redistributif ke isu-isu kualitas hidup (*quality of life*) dan paska-material. Ringkasnya, GSB melihat gerakan-gerakan kontemporer merupakan respons terhadap ketidakcakapan struktur politik dan ekonomi masyarakat pasca-industrial. Ia berbeda dengan gerakan-gerakan lain karena struktur organisasinya yang terdesentralisasi, menggunakan taktik inkonvensional, dan fokusnya pada isu-isu budaya dan identitas (lihat Tabel 1) (Manalu, 2006).

Tabel 4 Perspektif Gerakan Sosial

Perspektif Gerakan Sosial	Para Ahli Pendukung	Tesis Utama	Kritik
Perilaku Kolektif	Le Bon (1960), Hoffer (1951), Blummer (1969), Kornhauser (1959), Smelser (1971), Toch (1966), Gurr (1970) dll.	Gerakan sosial muncul sebagai respon spontan ketidakpuasan terhadap situasi baru yang diciptakan modernisasi dan berlangsung cepat (*rapid modernization*)	Cenderung memandang gerakan sosial sebagai respons emosional dan *irasional an sich.* Kurang memperhitungkan basis atau organisasi gerakan dan keterkaitannya satu sama lain dalam membangun gerakan–gerakan yang lebih besar.
Mobilisasi Sumber Daya	Mancur Olson (1965), Zald dan Ash (1966), McCarthy dan Zald (1977), Anthony Oberschall (1973, 1978), Charles Tilly (1978), dll.	Ketidakpuasan tidak selalu melahirkan protes karena individu merupakan aktor rasional (mempertimbangkan *cost* and *benefits*). Gerakan sosial akan terjadi dan mampu bertahan dengan mobilisasi sumber daya (material dan non material) yang ada dalam organisasi. Organisasi gerakan menjadi perhatian.	Terlalu menekankan aspek rasional. Kurang memperhitungkan aspek kesadaran, cita-cita, kultur, dan ideologi. Organisasi gerakan menimbulkan gejala birokratisasi, oligarkisasi, dan institusionalisasi. Gerakan sosial diposisikan secara pasif, sebagai variable dependen.

Proses Politik	Michael Lipsky (1970), Peter Eisinger (1973), Jenkins dan Perrow (1977), McAdam (1982, 1989, 1998), Kitschelt (1986), Brockett (1991), Kriesi, et al (1992), dll.	Perhatian sistematis pada struktur peluang politik yang mempengaruhi kelangsungan gerakan sosial. Struktur peluang politik mencakup antara lain tingkat keterbukaan, tingkat stabilitas susunan elit yang berkuasa, adanya pengelompokan dan perpecahan elite, dan kapasita Negara serta kecenderungannya untuk menindas.	Konsep eksplanatorisnya kuat, namun lemah jika dipergunakan pada kasus yang spesifik. Terbukanya peluang tidak senantiasa menguntungkan bagi gerakan sosial, tetapi juga menjadi kesempatan bagi lawan-lawannya untuk melemahkan gerakan.
Gerakan Sosial Baru	Alain Touraine (1977-1981), Claus Offe (1985), Laclau dan Mouffe (1985), Alberto Melucci (1982,1989, 1996), Inglehart (1990), Rajendra Singh (2001)	Perspektif ini melihat gerakan-Kurang mampu melihat keterkaitan gerakan kontemporer sebagai respons terhadap ketidakcakapan struktur politik dan ekonomi masyarakat pascaindustrial. Ia berbeda dengan gerakan-gerakan lain karena struktur organisasinya yang terdesentralisasi, menggunakan taktik inkonvensional, dan fokusnya pada isu-isu budaya dan identitas.	Kurang mampu melihat keterkaitan gerakan-gerakan sosial yang berlangsung sepanjang masa. Menafikkan gerakan-gerakan kontemporer di Negara-negara nonpascaindustrial. Menafikkan peran organisasi-organisasi gerakan dan bagaimana organisasi tersebut memelihara dinamika gerakan secara berkelanjutan. Perspektif ini juga membesar- besarkan seolah-olah perubahan kultural bisa dipisahkan dari isu-isu politik konvensional, seperti hukum dan keadilan distributive

Keempat perspektif utama yang terdapat dalam kajian gerakan sosial tersebut, dapat digunakan untuk memotret strategi organisasi dalam mengubah relasi gender di masyarakat, tentu dibutuhkan sampel gerakan yang dipandang cukup representatif dalam memotret permasalahan penelitian disertasi ini. Dan dalam dinamika gerakan

pemberdayaan perempuan yang sangat beragam di Indonesia, Aisyiyah dan Muslimat dipandang oleh peneliti dapat menjawab kebutuhan itu. Keduanya dapat dikatagorikan sebagai organisasi permpuan berbasis keagamaan (Islam), yang tentunya memiliki dinamika pergulatan pemikiran keagamaan dan gerakan social dalam menanggapi tantangan dan peluang kesetaraan gender.

Karena Aisyiyah dan Muslimat sebagai organisasi gerakan pemberdayaan bagi kaum perempuan, tentunya tidak lepas dari tujuan gerakan perempuan secara umum yang menginginkan terciptanya keadilan gender antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan pribadi dan masyarakat.[20] Meski secara sendiri-sendiri setiap gerakan perempuan memiliki landasan dan tujuan yang berbeda, namun secara umum gerakan perempuan memilki agenda yang sama untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan di berbagai sektor kehidupan, mulai bidang pendidikan, pekerjaan, sampai politik. Secara sosial budaya, gerakan perempuan juga melakukan upaya mengeluarkan perempuan dari stereotype budaya yang menghambat perempuan memperoleh hak-haknya seperti laki-laki.

3. Paradigma Gerakan Sosial

Salah satu dari banyak hal yang sangat mempengaruhi dan membentuk suatu teori adalah apa yang dikenal dengan istilah paradigma (*paradigm*). Untuk perlu ada sedikit penjelasan untuk memahami apa sesungguhnya yang dimaksud dengan paradigma, dan pengaruh paradigma terhadap terbentuknya teori-teori perubahan serta gerakan sosial. Pembahasan mengenai masalah paradigma ini perlu dilakukan mengingat pentingnya paradigma dalam membentuk dan mempengaruhi sebuah teori maupun analisis seseorang. Karena tidak dapat dihindari bahwa tidak ada suatu pandangan atau teori sosial yang bersifat netral dan objektif, melainkan bergantung pada paradigma yang dipergunakan sebagai alat pandang untuk menilai

20 Pada kenyataannya gerakan perempuan telah menjadi gerakan yang menyeluruh secara internasional. Hal itu terjadi secara simultan di setiap budaya yang disebut dengan gerakan feminis. Dilihat dari periode kelahirannya, Aisyiyah merupakan gerakan emansipasi yang masuk pada periode gelombang pertama feminisme Indonesia (Tita Marlita dan E. Kristi Poerwandari. 2000. *Pergerakan Perempuan Indonesia: 1928-1965*. Dalam *Perempuan Indonesia dalam Masyarakat yang Tengah Berubah: 10 Tahun Program Studi Kajian Wanita*. Jakarta: PSKW-UI).

atau menganalisis suatu teori. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Mansour Faqih, bahwa paradigma secara sederhana dapat diartikan bagai kacamata atau alat pandang (Faqih, 2001).

Namun, pengertian yang lebih akademis dapat dipahami dari beberapa pemikiran yang akan diuraikan berikut. Pada dasarnya, istilah paradigma menjadi sangat terkenal justru setelah Thomas Khun menulis karyanya yang berjudul *The Structure of Scientific Revolution*. Dalam buku itu Khun menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran atau teori ilmu lahir dan berkembang. Menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang lain. Paradigma diartikan sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Berkembangnya suatu paradigma, erat kaitannya dengan seberapa jauh suatu paradigma mampu melakukan konsolidasi dan mendapat dukungan dari berbagai usaha seperti penelitian, penerbitan, pengembangan, dan penerapan kurikulum oleh masyarakat ilmiah pendukungnya. Oleh karena itu, untuk memahami berkembang maupun runtuhnya suatu teori sosial erat kaitannya dengan persoalan yang dihadapi oleh paradigma masing-masing yang menjadi landasan teori tersebut.

Selain Kuhn, peneliti lain seperti Patton juga memberikan pengertian paradigma yang tidak jauh dengan apa yang didefinisikan oleh Kuhn, yakni sebagai *"a world view, a general perspective, a way of breaking down the complexity of the real world"*(Michael Quin Patton, 1970). Dengan demikian, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan paradigma adalah konstelasi teori, pertanyaan, dan pendekatan yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran tertentu.

Konstelasi tersebut dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, dan untuk memberikan kerangka konsepsi dalam memberi makna terhadap realitas sosial (Popkewitz, 1984). Dengan demikian, paradigma merupakan tempat untuk berpijak dalam melihat suatu realitas di masyarakat. Oleh karena itu, kekuatan sebuah paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang dilihat, bagaimana cara melihat sesuatu, apa yang dianggap suatu masalah, apakah masalah yang dianggap tersebut bermanfaat untuk dipecahkan atau tidak, dan apa metode yang kita gunakan dalam meneliti dan berbuat (Kuhn, 1970). Sehingga paradigma dapat

mempengaruhi apa yang tidak dipilih, tidak ingin dilihat, dan tidak ingin diketahui.[21]

Oleh karena itu, apabila ada dua orang melihat suatu realitas sosial yang sama, atau membaca ayat dari sebuah kitab suci yang sama, akan menghasilkan pandangan berbeda, sehingga dapat menjatuhkan penilaian dan sikap yang berbeda pula. Paradigma pulalah yang akan mempengaruhi pandangan seseorang tentang apa yang disebut ″adil″ dan yang disebut ″tidak adil″, bahkan paradigma mempengaruhi pandangan seseorang ataupun teori tentang baik buruknya suatu program kegiatan. Misalnya saja, hubungan antara lelaki dan perempuan pada suatu masyarakat tertentu, atau hubungan antara majikan dan buruh. Oleh suatu paradigma pemikiran tertentu hubungan tersebut dianggap sebagai suatu hubungan yang harmonis dan saling membantu, sedangkan oleh paradigma yang lain, akan dilihat sebagai hubungan hegemonik, dominasi gender ataupun bahkan dianggap eksploitatif yang dilakukan oleh yang kuat pada yang lemah.

Untuk itu dalam hal perbedaan paradigma seperti itu, tidak relevan membicarakan siapa yang salah dan siapa yang benar, karena masing-masing menggunakan alasan, nilai, semangat, dan visi yang berbeda tentang fenomena tersebut. Sehingga dominasi suatu paradigma terhadap paradigma yang lain sesungguhnya bukanlah karena urusan ″salah″ atau ″benar″, namun dapat dipastikan bahwa yang benar akan memenangkan paradigma yang lain. Ritzer mengungkapkan bahwa kemenangan satu paradigma atas paradigma yang lain lebih disebabkan karena para pendukung paradigma yang menang ini lebih memiliki kekuatan dan kekuasaan (*power*) dari pengikut paradigma yang dikalahkan, namun bukan berarti paradigma yang menang tersebut lebih benar atau ‘lebih baik dari yang dikalahkan″ (Ritzer, 1975). Demikian pula halnya dalam memahami dipilihnya atau diterapkannya suatu aliran teori gerakan sosial erat kaitannya dengan kekuasaan penganut paradigma gerakan sosial yang bersangkutan untuk memenangkannya.

Dengan demikian, dominasi atau berkuasanya suatu teori

21 Thomas Khun (1970) dikenal orang pertama yang membuat terkenal istilah paradigma. Ia tertarik pada perkembangan dan revolusi ilmu pengetahuan, dengan menganalisis hubungan antara berbagai paradigma dan penelitian ilmiah. Untuk uraian mengenai paradigma.

gerakan sosial adalah lebih karena teori tersebut yang merupakan hasil atau dibentuk oleh suatu paradigma tertentu, ada kaitannya dengan kekuatan dan kekuasaan bagi penganut teori tersebut, namun tidak ada sangkut-pautnya dengan kebenaran teori tersebut. Meskipun penjelasan Kuhn sangat bermanfaat untuk memahami bagaimana paradigma mempengaruhi terciptanya teori, tetapi penjelasan Kuhn tentang proses pergantian paradigma menurutnya berjalan secara revolusioner. Dengan kata lain, bergantinya suatu paradigma melalui pergantian, paradigma lama akan mati dan diganti oleh paradigma baru. Penjelasan mengenai pergantian paradigma ini sudah banyak dibantah orang. Dalam kenyataannya telah terjadi berbagai fenomena yang tidak dibayangkan oleh Kuhn dalam teorinya.

Pertama, telah terjadi pluralitas dan konvergensi teori. Kuhn berpendapat bahwa paradigma akan selalu menggantikan posisi paradigma lama, dan jika tidak, para ilmuwan tidak memiliki kerangka kerja yang mapan. Dalam ilmu alam, pandangan seperti ini memang terjadi. Namun, dalam perkembangan ilmu-ilmu sosial menunjukkan kecenderungan semakin menguatnya pertikaian antar paradigma, atau bahkan terjadi dialog antara dua paradigma atau lebih pada era yang sama. Bahkan, proses teori pada dasarnya adalah terjadinya saling dialog antar teori dan proses kemampuan teori untuk menyesuaikan diri. Marxisme, misalnya, telah berkembang setelah berdialog dengan semakin canggihnya kapitalisme. Sebaliknya, terjadi penguatan gejala dimana teori-teori sosial yang bersandar pada keyakinan kapitalisme berkembang ke arah penyesuaian diri terhadap kritik. Dalam perkembangan Marxisme misalnya, perkembangan dan kritik interen terhadap praktik perkembangannya, hal ini menghasilkan masuknya analisis hegemoni kultur dan ideologi dalam Marxisme, sesuatu yang membuat analisis Marxisme saat ini telah bergeser dari pikiran Marx pertama kali yang lebih memfokuskan pada analisis ekonomi.

Demikian pula maraknya perkembangan teologi pembebasan (*liberation theology*) di Amerika Latin dan di tempat-tempat lain adalah suatu adaptasi akibat dari suatu dialog paradigma. Dan perkembangan paham serta teori kapitalisme dalam perkembangannya, hingga seperti saat ini justru belajar dan mendapat keuntungan dari kritik yang dilakukan oleh teori Marxisme. Kapitalisme sesungguhnya banyak belajar dan menyesuaikan diri karena mendapat kritikan dari Marxisme.

Sebagaimana yang terjadi pada gerakan social yang telah menjadi "jalur (*channel*) alternatif yang dilakukan berbagai kelompok masyarakat untuk mengatasi kelemahan-kelemahan yang terdapat di dalam mekanisme-mekanisme politik formal (*electoral politics*). Dalam konteks perubahan kebijakan publik, apa yang disebut sebagai siklus dan tahap-tahap kebijakan yang rigid dan rasional—di dalam teorisasi mainstream kebijakan publik—tidak berlangsung sebagai mana mestinya. Karena dewasa ini dapat disaksikan meluasnya gerakan-gerakan perlawanan masyarakat atau gerakan sosial (*social movements*) dalam upaya menentang dan mendorong perubahan kebijakan publik, perubahan politik dan sosial secara luas, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Perlawanan-perlawanan semacam ini bukan saja terjadi di negara-negara yang tergolong masih menerapkan sistem politik otoritarian, transisional, dan tingkat ekonomi bangsa yang masih terbelakang dan berkembang (Asia, Amerika Latin, dll), akan tetapi juga terjadi di negara-negara yang selama ini tergolong maju dan demokratis seperti Amerika, Eropa Barat, dan lain-lain.

Di Indonesia, tumbangnya rezim otoritarian Orde Baru Soeharto Mei 1998 kiranya tidak bisa dilepaskan dari peran gerakan sosial, khususnya gerakan mahasiswa, yang pada gilirannya menghantarkan bangsa ini ke dalam kondisi yang lebih demokratis (Denny, 2006). Gerakan kaum muda ini sesungguhnya telah diawali oleh gerakan-gerakan pro-demokrasi sejak tahun 1970-an, seperti gerakan petani, buruh, masyarakat adat, kaum miskin kota, pers, partai politik, dan kelompok-kelompok intelektual dan cendekiawan, dan sebagainya. Dengan kata lain, perlawanan-perlawanan sporadis dan temporer ini telah menciptakan prakondisi bagi gerakan mahasiswa yang diibaratkan berada pada posisi "di puncak sebuah gelombang", sehingga memungkinkan bagi mereka mencapai "garis finish".

Dengan demikian, untuk memberikan bingkai bagaimana memahami teori perubahan dan gerakan sosial, kita perlu mengenal peta paradigma dalam ilmu sosial. Misalnya saja model pembagian paradigma tokoh pemikir pendidikan kritis asal Brazil, Paulo Freire. Meskipun ia seorang ahli pendidikan, namun membaca karya Freire tentang dialognya dengan tokoh *social movement* Amerika Serikat Miles Horton, yang dibukukan dengan judul *We Making the Road by Walking*, Freire sedang berbicara persoalan yang lebih luas dari dunia pendidikan, yakni mengenai paradigma perubahan sosial. Dia mengakui sangat

dipengaruhi oleh Gramsci, seorang pemikir kebudayaan yang radikal yang pertama kali mengupas bahwa sesungguhnya peperangan yang terpenting pada abad modern ini adalah ideologi, yang disebutnya sebagai proses *'hegemony'*. Dari situlah orang baru menyadari bahwa Freire sedang membicarakan pendidikan dalam kaitannya dengan struktur dan sistem budaya, ekonomi, dan politik yang lebih luas. Untuk itu, bagi Freire tugas teori sosial adalah melakukan apa yang disebutnya sebagai *conscientizacao* atau proses penyadaran terhadap sistem dan struktur yang menindas, proses dehumanisasi yang membunuh kemanusiaan. Gramsci menyebut proses ini sebagai upaya *counter hegemony*. Proses dehumaniasi tersebut terselenggara melalui mekanisme kekerasan, baik yang fisik dan dipaksakan, maupun melalui cara penjinakan yang halus, yang keduanya bersifat struktural dan sistemik.

Artinya, kekerasan dehumanisasi tidak selalu berbentuk jelas dan mudah dikenali. Misalnya kemiskinan struktural, pada dasarnya adalah suatu bentuk kekerasan yang memerlukan analisis untuk menyadarinya. Bahkan, kekerasan sebagian besar terselenggara melalui proses hegemoni, misalnya cara pandang, cara berfikir, ideologi, kebudayaan, bahkan selera. Dengan demikian, pendidikan dan ilmu pengetahuan, demikian pula kesenian, bukanlah arena netral tentang estetika. Kesenian dan kebudayaan tidaklah berada dalam ruang dan masa yang steril, melainkan dalam sistem dan struktur yang bersifat hegemonik. Freire membagi ideologi teori sosial dalam tiga kerangka besar yang didasarkan pada pandangannya terhadap tingkat kesadaran masyarakat (Freire, 1986). Tema pokok gagasan Freire pada dasarnya mengacu pada suatu landasan bahwa pendidikan adalah "proses memanusiakan manusia kembali".

Gagasan tersebut berangkat dari suatu analisis bahwa sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan budaya masyarakat, menjadikan masyarakat mengalami proses *dehumanisasi*. Pendidikan, sebagai bagian dari sistem masyarakat, justru menjadi pelanggeng proses dehumanisasi tersebut. Secara lebih rinci Freire menjelaskan bahwa proses dehumanisasi tersebut dengan menganalisis tentang kesadaran atau pandangan hidup masyarakat terhadap diri mereka sendiri. Freire menggolongkan kesadaran manusia menjadi kesadaran magis *(magical consciousnees)*, kesadaran naif (*naival consciousnees*) dan kesadaran kritis *(critical consciousness)* (Smith, 1976).

Pertama, kesadaran magis yaitu suatu teori perubahan sosial yang tidak mampu mengetahui hubungan atau kaitan antara satu faktor dengan faktor lainnya. Misalnya saja teori yang percaya adanya masyarakat miskin yang tidak mampu, kaitan kemiskinan mereka dengan sistem politik dan kebudayaan. Kesadaran magis lebih mengarahkan penyebab masalah dan ketakberdayaan masyarakat dengan faktor-faktor di luar manusia, baik *natural* maupun *super natural*. Dalam teori perubahan sosial, jika proses analisis teori tersebut tidak mampu mengaitkan antara sebab dan musabab suatu masalah sosial, proses analisis teori sosial tersebut dalam perspektif Freirean disebut sebagai teori sosial *fatalistik*. Suatu teori sosial bisa dikategorikan dalam model pertama ini jika teori yang dimaksud tidak memberikan kemampuan analisis, yaitu kaitan antara sistem dan struktur terhadap satu permasalahan masyarakat. Masyarakat secara dogmatik menerima 'kebenaran' dari teoretisi sosial tanpa ada mekanisme untuk memahami 'makna' ideologi setiap konsepsi atas kehidupan masyarakat.

Kedua adalah apa yang disebutnya sebagai "*Kesadaran Naif*". Keadaan yang dikategorikan dalam kesadaran ini adalah lebih melihat 'aspek manusia' sebagai akar penyebab masalah masyarakat. Dalam kesadaran ini 'masalah etika, kreativitas, '*need for achievement*' dianggap sebagai penentu dalam perubahan sosial. Jadi, dalam menganalisis mengapa suatu masyarakat miskin, bagi analisis adalah disebabkan oleh kesalahan masyarakat sendiri, yakni mereka malas, tidak memiliki jiwa kewiraswastaan, atau tidak memiliki budaya 'pembangunan', dan seterusnya. Oleh karena itu, *man power development* adalah sesuatu yang diharapkan untuk menjadi pemicu perubahan. Teori perubahan sosial dalam konteks ini berarti suatu teori yang tidak mempertanyakan sistem dan struktur, bahkan sistem dan struktur yang ada dianggap sudah baik dan benar, merupakan faktor *given* dan, oleh sebab itu tidak perlu dipertanyakan. Tugas teori sosial adalah bagaimana membuat dan mengarahkan agar masyarakat bisa beradaptasi dengan sistem yang sudah benar tersebut. Paradigma inilah yang dikategorikan sebagai paradigma perubahan yang bersifat reformatif, dan bukanlah paham perubahan yang bersifat transformatif.

Ketiga adalah yang disebut sebagai kesadaran kritis. Kesadaran ini lebih melihat aspek sistem dan struktur sebagai sumber masalah. Pendekatan struktural menghindari *blaming the victims* dan lebih

menganalisis secara kritis struktur dan sistem sosial, politik, ekonomi dan budaya serta bagaimana kaitan tersebut berakibat pada keadaan masyarakat. Paradigma kritis dalam teori perubahan sosial memberikan ruang bagi masyarakat untuk mampu mengidentifikasi 'ketidakadilan' dalam sistem dan struktur yang ada, kemudian mampu melakukan analisis bagaimana sistem dan struktur itu bekerja, serta bagaimana mentransformasikannya. Tugas teori sosial dalam paradigma kritis adalah menciptakan ruang dan kesempatan agar masyarakat terlibat dalam suatu proses dialog, yaitu penciptaan struktur yang secara fundamental baru dan lebih baik atau lebih adil. Kesadaran ini pula yang disebut sebagai kesadaran transformatif.

Dengan demikian, menggunakan paradigma yang dikembangkan oleh Freire, dapat memahami bagaimana logika berbagai teori sosial yang akan dikembangkan. Sedangkan paradigma kesadaran Freire dapat digolongkan dalam kesadaran naif, karena bukan struktur yang lebih dipersoalkan, melainkan manusianya dan oleh karenanya bersifat reformatif. Sementara itu, paradigma dan teori perubahan sosial kritik dalam perspektif Freire merupakan proses perubahan sosial menuju lebih adil yang bersifat transformatif. Maka uraian pembagian peta paradigma yang dipinjam dari analisis Freire tersebut, selain dapat digunakan sebagai pisau analisis untuk memahami dan memetakan teori-teori perubahan sosial dan gerakan sosial, peta paradigma tersebut juga sangat berpengaruh terhadap para praktisi pengembangan masyarakat ataupun pemberdayaan masyarakat di akar rumput.

Manfaat dan sikap yang diperlukan dalam memahami paradigma sosial, pada dasarnya memahami pula paradigma dan teori yang tidak sekedar untuk mempelajari dan memahaminya. Karena suatu teori ataupun paradigma dipelajari dan dipahami dalam rangka untuk menegakkan komitmen sebagai proses emansipasi, keadilan sosial dan transformasi sosial. Persoalan pilihan terhadap pardigma dan teori sosial yang digunakan, pada dasarnya bukanlah karena alasan benar dan salahnya teori tersebut, pilihan suatu teori lebih karena dikaitkan dengan persoalan mana teori yang akan berakibat pada penciptaan emansipasi dan penciptaan hubungan-hubungan dan struktur yang secara mendasar lebih baik. Oleh karena itu, memilih paradigma dan teori perubahan maupun gerakan sosial adalah suatu pemihakan yang berdasarkan pada nilai-nilai tertentu yang dianut.

4. Teori Gerakan Sosial Perempuan

Gerakan feminis diposisikan oleh banyak kalangan sebagai bagian dari gerakan sosial baru. Meskipun pada awalnya gerakan feminis dicurigai tidak memiliki basis yang kuat, namun gerakan ini telah menunjukkan bahwa dalam kekhasan analisanya gerakan feminis tidak dapat diabaikan.[22] Kekhasan pada gerakan feminis dimana analisa feminis tidak semata-mata disandarkan pada analisa kelas, bahkan lintas kelas, dimana faktor utamanya adalah persoalan patriarki yang menjadi sistem besar dan mempengaruhi kehidupan perempuan dimanapun. Untuk itu, gerakan perempuan yang dikategorikan sebagai gerakan sosial baru ternyata berhasil mendorong adanya perubahan sosial dan mampu membangun kolaborasi dengan gerakan sosial lainnya. Kenyataan ini mementahkan pandangan berbagai pihak yang tidak melihat bahwa gerakan sosial baru sebagai gerakan yang dapat membawa perubahan yang struktural. Dalam disertasi ini menggambarkan adanya proses dialog yang dinamis terjadi di dalam gerakan sosial sendiri.

Karena sebagian besar dari narasumber penelitian ini memiliki pandangan ideal tentang adanya gerakan yang saling bersinergi di dalam gerakan sosial. Oleh karena itu, kebanyakan para teoritis sosial sepakat bahwa mode aksi kolektif ini melibatkan tipe relasi yang secara sosial mengandung konflik. Tipe klasiknya adalah gerakan buruh yang menandai masyarakat industry di abad ke-19 dan awal abad ke-20, para sarjana berbeda pendapat mengenai apa itu gerakan sosial dan bagaimana kita mempelajarinya. Beberapa sarjana menekankan aspek organisasi dan tujuan dari gerakan-gerakan sosial. Michael Useem, misalnya mendefinisikan gerakan sosial sebagai tindakan kolektif terorganisasi yang untuk mengadakan perubahan social. John McCarthy dan Mayer Zald melangkah lebih rinci, dengan mendefinisikan gerakan social sebagai upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apa pun yang bernilai secara sosial. Sedang Charles Tilly, menambabkan corak perseteruan (*contentious*) atau perlawanan di dalam interaksi antara gerakan sosial dan lawan-lawannya. Dalam definisinya, gerakan-gerakan sosial adalah upaya-upaya mengadakan perubahan lewat

---

22 Amir melihat bahwa gerakan feminis cenderung sebuah gerakan sosial baru yang lebih khas dan tampak jelas muaranya. Menurutnya gerakan ini menyerang setidaknya beberapa akar masalah dari sistem otokrasi

interaksi yang mengandung perseteruan dan berkelanjutan di antara warga Negara (Susanto-Sunarto, 1998).

Sedangkan apabila dilihat dari perspektif *Marxis*, gerakan sosial dianggap sebagai gejala yang positif, yang kemunculannya disebabkan oleh karena terjadinya proses eksploitasi dan dominasi satu kelas terhadap kelas lainnya. Gerakan sosial, dengan demikian, dipahami sebagai reaksi (perlawanan) kaum proletar terhadap kaum borjuis, merupakan ekspresi dari struktur kelas yang kontradiktif. Singkatnya, gerakan sosial adalah perjuangan kelas yang lahir karena adanya kesadaran kelas.

Namun dalam konteks kekinian, ada dua teori yang mendominasi studi-studi gerakan sosial, yakni teori mobilisasi sumber daya yang berbasis di Amerika Serikat, dan perspektif gerakan sosial baru *New Social Movement* (NSM) yang berbasis di Eropa Barat. Jika dalam studi-studi gerakan sosial yang berkembang pada tahun 1940-1960-an gerakan sosial dianggap sebagai gejala penyimpangan *(deviant)*, irasional dan dianggap penyakit sosial, maka dalam studi-studi yang berkembang pada 1960-1970-an dan 1980-an hingga sekarang, gerakan sosial dipandang sebagai gejala positif yang kelahirannya didasari oleh alasan-alasan rasional. Lahirnya pandangan positif merupakan implikasi dari perkembangan gerakan sosial dewasa ini, yang dinilai telah berhasil mendorong proses demokratisasi.

Gerakan sosial yang dimaksud adalah gerakan perjuangan hak-hak sipil, gerakan anti kolonial, feminis, gerakan hak asasi manusia dan gerakan anti-rasial (Fauzi, 2005). Teori gerakan sosial baru dan mobilisasi sumber daya merupakan dua perspektif teori yang mendominasi studi-studi gerakan sosial kontemporer. Tidak hanya itu, kedua teori itupun memberi pengaruh yang besar terhadap perkembangan gerakan sosial di negara-negara Dunia Ketiga. Gerakan-gerakan untuk perubahan telah banyak bermunculan di negara Dunia Ketiga. Terdapat pandangan yang berusaha menilai hadirnya gerakan sosial ataupun kelompok aksi di dunia ketiga. Ada yang melihat gerakan sosial itu sebagai leluhur dari transisi ke sosialisme, dan yang lain melihat sebagai pendukung munculnya masyarakat sipil. *Fuentes dan Gunder Frank* mendefenisikan kelompok aksi atau pun gerakan sosial tersebut sebagai akar rumput (bersifat lokal), transisional ke arah sosialisme dalam arti berusaha untuk memutuskan mata rantai kolonialisme dan bersifat antipolitik, yang artinya tidak berusaha

untuk memegang kekuasaan di tingkat institusional, tetapi secara luas merupakan gerakan demokratis (Haynes, 2000).

Kelompok itu merupakan instrumen dan pernyataan perjuangan rakyat terhadap eksploitasi dan penindasan yang sudah sangat tua serta upaya bertahan hidup dan mempunyai identitas, mencoba untuk mencapai, dan menjadi instrumen dari, pemberdayaan diri yang demokratis. Di sisi lain, terdapat pandangan mengenai munculnya kelompok aksi atau gerakan-gerakan sosial di Dunia Ketiga, adalah sebagai unsur utama dalam munculnya masyarakat sipil dengan berusaha untuk melindungi, memprotes dan meningkatkan kepentingan para anggotanya, hal ini memberikan dukungan kepada munculnya proses demokratis yang perlahan dengan memperkuat dan memperluas masyarakat sipil.

Stefan mendefenisikan masyarakat sipil sebagai wilayah dimana terdapat banyak gerakan sosial (termasuk asosiasi kemasyarakatan, kelompok perempuan, badan-badan keagamaan, dan arus intelektual) dan organisasi profesi (ahli hukum, wartawan, serikat sekerja, wiraswastawan,dan sebagainya) yang berjuang membentuk diri mereka menjadi suatu kerangka bersama guna menyatakan diri dan memajukan kepentingannya (Haynes, 2000).

Dengan kata lain, masyarakat sipil berfungsi sebagai batu pembatas dari warga negara terhadap kekuasaan negara. Masyarakat sipil tercakup dalam konsepsi asosiasi individu yang bebas dan tidak tergantung pada Negara, mengatur dirinya sendiri dalam sederetan aktifitas otonom dan signifikan secara politik. Masyarakat sipil hendaknya menjadi pelindung yang kuat terhadap dominasi negara, meliputi organisasi-organisasi yang membatasi dan mengesahkan kekuasaan negara.

Apabila suatu negara demokratis, itu mengandung pengertian bahwa paling tidak ada “ruang” dimana masyarakat sipil dan kelompok oposisi dapat berfungsi dan mengejar tujuannya, sehingga organisasi yang mengikutsertakan lapisan bawah justru sebagai fondasi dari masyarakat demokratis Dunia Ketiga (Haynes, 2000). Karena demokrasi memberikan ruang bagi rakyat jelata termasuk juga bagi perempuan, dimana mereka dapat mengorganisasikan diri dan dengan demikian mereka memiliki peluang untuk mencapai tujuan mereka dalam mengejar pembangunan dan atau perubahan sosial

politik untuk memulihkan kedudukan sosial mereka. Perspektif teori yang dikembangkan pada umumnya meletakkan gejala gerakan sosial sebagai aktor penting yang berperan dalam proses perubahan dari otoritarianisme ke demokrasi. Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, ada beberapa hal yang dapat dicatat sebagai ciri-ciri atau karakter yang melekat dalam gerakan sosial, yaitu:

a. Gerakan sosial merupakan salah satu bentuk perilaku kolektif.

b. Gerakan sosial senantiasa memiliki tujuan untuk membuat perubahan sosial atau untuk mempertahankan suatu kondisi. Itu artinya, tujuan sekelompok orang untuk melakukan gerakan sosial tidak selalu didasari oleh motif dan cita-cita 'perubahan', karena bisa juga–disadari atau tidak– ditujukan untuk mempertahankan keadaan *(status quo)*.

c. Gerakan sosial tidak identik dengan gerakan politik yang terlibat dalam perebutan kekuasaan secara langsung.

d. Gerakan sosial merupakan perilaku kolektif yang terorganisasi, baik formal maupun tidak.

e. Gerakan sosial merupakan gejala yang lahir dalam kondisi masyarakat yang konfliktual (Sadikin, 2004).

Dalam sejarah modern dikenal ada ada dua jenis gerakan social, yakni gerakan kelas dan gerakan kelompok etnik. Contoh gerakan sosial adalah antara kelas menengah lawan kelas dan kaum bangsawan, kelas petani lawan tuan tanah, kelas pekerja lawan majikan, petani lawan tengkulak dan *petty bourgeoisie* (borjuis kecil) lawan pengusaha besar. Mungkin lebih luas lagi kelas miskin lawan kelas kaya. Selanjutnya, fungsi dari gerakan sosial adalah:

a. Gerakan sosial memberikan sumbangsih kedalam pembentukan opini publik dengan memberikan diskusi-diskusi masalah sosial dan politik dan melalui penggabungan sejumlah gagasan-gagasan gerakan kedalam opini publik yang dominan.
b. Gerakan sosial memberikan pelatihan para pemimpin yang akan menjadi bagian dari elit politik dan mungkin meningkatkan posisinya menjadi negarawan penting.

Sedangkan Jurgen Habermas, sebagaimana dikutip oleh Pasuk Phongpaichit (2004) menyatakan bahwa Gerakan Sosial adalah

Defensive relations to defend the publik and private sphere of individuals againts the inroad of the state system and market economy (gerakan sosial adalah hubungan defensive individu- individu untuk melindungi ruang publik dan private mereka dengan melawan serbuan dari sistem negara dan pasar).

Sejalan dengan pengertian gerakan sosial di atas, Herbert Blumer merumuskan gerakan sosial sebagai sejumlah besar orang yang bertindak bersama atas nama sejumlah tujuan atau gagasan. Robert Misel dalam bukunya yang berjudul Teori Pergerakan Sosial mendefinisikan gerakan sosial sebagai seperangkat keyakinan dan tindakan yang tidak terlembagakan yang dilakukan oleh sekelompok orang untuk memajukan atau menghalangi perubahan dalam masyarakat (Misel, 2004).

Tetapi, David Meyer dan Sidney Tarrow dalam karya mereka Social Movement Society (1998), memasukkan semua ciri yang sudah disebutkan di atas dan menunjukan sebuah definisi yang lebih inklusif tentang gerakan sosial, yakni: Tantangan-tantangan bersama, yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, saingan atau musuh, dan pemegang otoritas (Meyer & Tarrow, 1998).

Dua figur tampil menonjol dalam definsi ini adalah, pertama gerakan-gerakan sosial melibatkan tantangan kolektif, yakni upaya-upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam aransemen-aransemen kelembagaan. Tantangan-tantangan ini biasa berpusat pada kebijakan-kebijakan publik atau ditujukan untuk mengawali perubahan yang lebih luas dalam struktur lembaga-lembaga soaial dan politik, distribusi jaminan social, atau bisa juga penyangkut konseptualisasi pengenai hak-hak dan tanggung jawab sosial dan politik. Sedangkan Fitur yang kedua adalah corak populis yang inheren di dalam gerakan-gerakan social, yang secara tipikal mencakup perubahan di dalam distribusi kekuasaan dan wewenang. Tujuan politis ini hanya mungkin dicapai lewat interaksi-interaksi yang terus-menerus berkelanjutan, dengan aktor-aktor politik di luar gerakan, yang terpenting di antaranya adalah sekutu-sekutu dan pesaing-Pesaing politik serta pemegang otoritas kekuasaan. Denny JA menyatakan adanya tiga kondisi yang menyebabkan lahirnya gerakan sosial. *Pertama*, gerakan sosial dilahirkan dengan kondisi yang memberikan kesempatan bagi gerakan itu. Pemerintahan yang moderat

misalnya, memberikan kesempatan yang lebih besar-bagi timbulnya gerakan sosial ketimbang pemerintahan yang sangat otoriter. *Kedua*, gerakan sosial timbul karena meluasnya ketidakpuasan atas situasi yang ada. Perubahan dari masyarakat tradisonal ke masyarakat modern misalnya akan menimbulkan kesenjangan ekonomi yang semakin meluas antara si kaya dan si miskin. Perubahan ini juga dapat menyebababkan krisis identitas dan lunturnya nilai-nilai sosial yang selama ini diagungkan. Perubahan itu akan menimbulkan gejolak yang dirugikan dan kemudian meluas menjadi gerakan sosial. *Ketiga*, gerakan sosial semata-mata adalah masalah kemampuan kepemimpinan dari tokoh penggerak. Sang tokoh penggerak akan menjadi inspirator, membuat jaringan; membangun organisasi yang menyebabkan sekelompok orang termotivasi untuk terlibat dalam gerakan tersebut (Fauzi, 2005).

Indikasi awal untuk menangkap gejala gerakan social menurut Jhon Lofland adalah dengan menginali terjadinya perubahan-perubahan pada semua elemen di arena publik dan ditandai oleh kualitas aliran atau gelombang tertentu. Dalam prakteknya suatu gerakan sosial dapat diketahui terutama melalui banyak organisasi baru yang terbentuk, bertambahnya jumlah anggota pada suatu organisasi gerakan, dan semakin banyaknya aksi kekerasan atau protes terencana dan tidak terencana. Selain itu, menurut Lofland dua aspek empiris gelombang yang perlu diperhatikan adalah, pertama, aliran tersebut cenderung berumur pendek antara lima sampai delapan Tahun. Jika telah melewati kurun waktu itu, gerakan akan melemah dan meskipun masih ada akan tetapi gerakan telah mengalami proses *'cooled down'*. Kedua, banyak organisasi kekerasan atau protes yang berubah menjadi gerakan sosial atau setidaknya bagian dari gerakan-gerakan yang disebut di atas. Organisasi-organisasi ini selalu berupaya menciptakan gerakan sosial, atau jika organisasinya memiliki teori operasi yang berbeda, maka mereka akan dengan sabar menunggu pergeseran struktur makro yang akan terjadi (misalnya krisis kapitalisme) atau pertarungan yang akan terjadi antara yang baik dan jahat, atau kedua hal tersebut, serta menunggu kegagalan fungsi lembaga sentral. Kala itulah gerakan itu bisa dikenali sebagai gerakan pinggiran, gerakan awal dan embrio suatu gerakan (Lofland, 2003).

Lebih lanjut, dapat dirumuskan bahwa sebuah Gerakan Sosial terdiri dari:

a. Lahirnya kekerasan, atau protes baru dengan semangat muda yang dibentuk secara independen
b. Bertambahnya jumlah (dan peserta) aksi kekerasan dan/atau protes terencan secara cepat
c. Kebangkitan opini massa
d. Semua yang ditujukan kepada oknum lembaga sentral
e. Sebagai bentuk usaha untuk melahirkan perubahan pada struktur dari lembaga-lembaga sentral.

Dalam memahami dan menjelaskan fenomena gerakan sosial, para ahli ilmu sosial tersebut mengembangkan wacana, sehingga pada tatanan teoritis telah melahirkan beberapa pendekatan untuk bisa lebih menjelaskan gerakan sosial. Paradigma teoritis dari gerakan sosial mungkin dapat dimasuksan dalam istilah yang berbeda-beda. Selain paradigma Neo-Marxisme, pendekatan yang mendominasi hingga awal tahun 1970-an adalah konsep prilaku kolektif interaksionis dan konsep gerakan sosial mahzab Chicago, serta model struktural-fungsional. Paradigma yang terakhir ini merupakan perspektif yang paling luas dianut pada saat itu.

Sesungguhnya, pada 1970-an Teori Mobilisasi Sumber Daya mengemukakan Pendekatan Neo-Utiliarian rasionalis untuk mempelajari gerakan sosial, tetapi pendekatan-pendekatan itu dikritik keras oleh pendekatan yang berorientasi Hermeneutika yang mencoba mengkonseptualisasikan apa yang baru di dalam gerakan sosial baru. Gerakan sosial baru esensialnya merupakan perkembangan dari teori gerakan sosial sebelumnya. Teori ini berbasis di Eropa Barat, Sebagaimana Laclau dan Mouffe menganggap gerakan sosial baru sebagai modal pencarian alfernatif kemandegan atau kemacetan dari pendekatan Marxist (Fakih, 1996a). Dalam Gerakan Sosial Baru, terdapat slogan yang berbunyi "*There are many Alternative*' (ada banyak alternative) (Pulungan & Abimanyu, 2005).

Gerakan sosial baru mulai muncul dan berkembang sejak pertengahan tahun 1960an Gerakan sosial baru hadir sebagai alternative lain dari prinsip-prinsip, strategi, aksi ataupun pilihan ideologi dari pandangan-pandangan teori Marxist tradisional yang lebih pada menekankan pada masalah perjuangan kelas. Gerakan sosial baru merupakan suatu gerakan yang terpisah dari gerakan sosial sebelumnya yang diwarnai politik kelas tradisional gerakan buruh. Perbedaan yang mendasar adalah dalam hal tujuan, ideologi, strategi,

taktik dan partisipan. gerakan sosial (lama) cenderung kental dimensi kelas (Marxian) yang terbagi dalam dikotomi kelas borjuis dan proletar. Bergerak pada seputar masalah ekonomi/ re-distribusi ekonomi yang erat kaitannya dengan masa-masa, dimana dinamika perekonomian negara-negara Barat memasuki periode industrial serta kental dengan tujuan untuk mengubah system (menggulingkan kekuasaan) secara radikal/revolusioner. Apa yang membuat Gerakan sosial ini baru? Kebanyakan teoritis memandangnya dalam term prilaku kolektif konfliktual yang membuat ruang kultural dan sosial baru.

Claus Offe mengatakan bahwa gerakan social baru institusi masyarakat sipil yang dipolitisasi, dan karenanya mendefinisikan ulang batas-batas politik institusional, Alberto Melluci memandang gerakan sosial baru sebagai cara baru memahami dunia dan menentang aturan kultural dominasi berdasarkan alasan simbolik; juga sebagai panciptaan identitas baru yang berisikan tuntutan yang tidak bisa dinegosiasikan seperti yang diungkapan oleh Jean.L.Coehan sedangkan Ulrich Beck menyatakan gerakan sosial baru sebagai artikulasi sosial baru yang mengkristalisasikan pengalaman den persoalan baru yang dialami dan dihadapi bersama, sebagai akibat dari disintegrasi umum pengalaman berbasis ekonomi (Outhwaite, n.d.).

Arti penting yang diberikan dari pengertian-pengertian di atas kepada gerakan sosial baru adalah gerakan sosial itu mendapatkan kesadaran baru akan kapasitasnya untuk memproduksi makna baru dan bentuk kehidupan dan tindakan sosial yang baru. Di dalam kerangka teoritis ini, gerakan sosial diletakkan ke dalam dua Perspektif. sebagai ekspresi rasionalisasi komunikasional, gerakan sosial baru mempertanyakan Validasi pola kehidupan dunia yang sudah ada, seperti norma dan legitimasi, dan kemudian memperluas ruang publik. Pada saat yang sama, sebagai Gerakan Defensive, gerakan sosial baru menentang gangguan patalogis terhadap kehidupan dunia, yang dikolonialisasikan berdasarkan mekanisme politik dan ekonomi yang sistematik.

Paradigma gerakan sosial baru bertumpu pada dua klaim utama yaitu,: pertama, gerakan sosial baru merupakan produk peralihan dari perekonomian industrial menuju post-industrial. Kedua, gerakan sosial baru bersifat unik dan berbeda dengan gerakan sosial di era industrial. Jika gerakan tradisional biasanya lebih menekankan pada tujuan ekonomis-material :sebagaimana gerakan buruh, sedangkan

gerakan sosial baru cenderung meghindari tujuan tersebut yang menetapkan tujuan yang bersifat non ekonomis-material.

Offe menyatakan bahwa aktor atan partisipan dari gerakan sosial baru berasal dari tiga sektor utama, yaitu :

a. Kelas Menengah Baru
b. Unsur-unsur kelas menengah lama (petani, pemilik toko dan penghasil karya seni), dan
c. Orang-orang yang menempati posisi pinggiran yang tidak terlalu terlibat dalam pasar kerja, seperti mahasiswa, ibu rumah tangga, dan para pensiunan.

Sementara para ahli mengklasifikasi beberapa teori gerakan sosial yakni:

a. **Teori Gerakan sosial Klasik**

Dalam perspektif ini, beranggapan bahwa gerakan sosial lahir karena dukungan dari mereka yang terisolasi dan teralineasi di masyarakat. Gerakan sosial klasik ini merupakan cerminan dari perjuangan kelas di sekitar proses produksi, dan oleh karenanya gerakan sosial selalu dipelopori dan berpusat pada kaum buruh. Paradigma dalam gerakan ini adalah *Marxist Theory*, sehingga gerakan ini selalu melibatkan dirinya pada wacana idiologis yang meneriakkan 'anti kapitalisme', 'revolusi kelas' dan 'perjuangan kelas'. Orientasinya juga selalu berkutat pada penggulingan pemerintahan yang digantikan dengan pemerintahan diktator proletariat. Tetapi dalam konteks saat ini teori gerakan sosial klasik ini sudah jarang di jumpai di lapangan dan bahkan nyaris lenyap dari rohnya gerakan dan telah digantikan oleh teori gerakan sosial baru.

a. Teori Gerakan Sosial Baru

Teori gerakan sosial baru adalah muncul sebagai kritik terhadap teori lama sebelumnya yang selalu ada dalam wacana idiologis kelas. Gerakan sosial baru adalah gerakan yang lebih berorientasi isu dan tidak tertarik pada gagasan revolusi. Dan tampilan dari gerakan sosial baru lebih bersifat plural, yaitu mulai dari gerakan anti rasisme, anti nuklir, feminisme, kebebasan sipil dan lain sebagainya. Gerakan sosial baru beranggapan bahwa di era kapitalisme liberal saat ini

perlawanan timbul tidak hanya dari gerakan buruh, melainkan dari mereka yang tidak terlibat secara langsung dalam sistem produksi seperti misalnya, mahasiswa, kaum urban, kaum menengah. Karena system kapitalisme telah merugikan masyarakat yang berada di luar sistem produksi. Ada beberapa hal yang baru dari gerakan sosial, seperti berubahnya media hubung antara masyarakat sipil dan negara dan berubahnya tatanan dan representasi masyarakat kontemporer itu sendiri.

Gerakan sosial baru menaruh konsepsi idiologis mereka pada asumsi bahwa masyarakat sipil tengah meluruh, ruang sosialnya telah mengalami penciutan dan digerogoti oleh kemampuan kontrol negara. Dan secara radikal Gerakan sosial baru mengubah paradigma Marxis yang menjelaskan konflik dan kontradiksi dalam istilah kelas dan konflik kelas. Sehingga gerakan sosial baru didefenisikan oleh tampilan gerakan yang non kelas serta pusat perhatian yang non materialistik, dan karena gerakan social baru tidak ditentukan oleh latar belakang kelas, maka mengabaikan organisasi serikat buruh industri dan model politik kepartaian, tetapi lebih melibatkan politik akar rumput, aksi-aksi akar rumput. Dan berbeda dengan gerakan klasik, struktur gerakan sosial baru didefenisikan oleh pluralitas cita-cita, tujuan, kehendak dan orientasi heterogenitas basis sosial mereka.

Gerakan sosial baru pada umumnya merespon isu-isu yang bersumber dari masyarakat sipil, dan membidik domain sosial masyarakat sipil ketimbang perekonomian atau negara, dan membangkitkan isu-isu sehubungan demoralisasi struktur kehidupan sehari-hari dan memusatkan perhatian pada bentuk komunikasi dan identitas kolektif. Jean Cohen menyatakan Gerakan Sosial Baru membatasi diri dalam empat pengertian yaitu, (a) aktor-aktor gerakan sosial baru tidak berjuang demi kembalinya komunitas-komunitas utopia tak terjangkau di masa lalu (b) aktornya berjuang untuk otonomi, pluralitas (c) para aktornya melakukan upaya sadar untuk belajar dari pengalaman masa lalu, untuk merelatifkan nilai-nilai mereka melalui penalaran, (d) para aktornya mempertimbangkan keadaan formal negara dan ekonomi pasar (Cohen & Harrison, 1992). Dengan demikian tujuan dari gerakan sosial baru adalah untuk menata kembali relasi negara, masyarakat dan perekonomian dan untuk menciptakan ruang publik yang di dalamnya terdapat wacana demokratis otonomi dan kebebasan individual.

b. Teori Mobilisasi Sumber Daya

Dalam perspektif ini gerakan sosial mensyaratkan sebentuk komunikasi dan organisasi yang canggih ketimbang terompet teriakan anti kapitalisme. Gerakan sosial muncul akibat dari adanya ketersedian sumber pendukung gerakan, tersedianya kelompok koalisi, adanya dukungan dana, adanya tekanan dan upaya pengorganisasian yang efektif, dan juga idiologi. Para teoritisi mobilisasi sumber daya mengawali tesis mereka dengan menolak penekanan pada peran perasaan dan penderitaan dan kategori-kategori psikologisasi dalam menjelaskan fenomena gerakan sosial.

Tetapi teori mobilisasi sumber daya yang berbasiskan rasionalitas, tetaplah sebuah teori yang tidak persis dan tidak mencukupi, dan gagal dalam menjelaskan beberapa ekspresi kuat dari gerakan sosial baru, seperti feminisme, environmentalisme, perdamaian, perlucutan senjata dan gerakan otonomi lokal.

c. Teori Orientasi Identitas

Teori ini menyuarakan asumsi dasarnya melalui sebuah kritik terhadap teori yang sudah ada. Bersifat non materialistik dan materialisme. Ia mengurai pertanyaan seputar integrasi dan solidaritas kelompok yang terlibat aksi kolektif. Teori ini juga menolak upaya yang menekankan model neo-utilitarian untuk menjelaskan gerakan sosial dan aksi kolektif. Kendatipun paradigma teori berorientasi identitas beranjak dari pertanyaan tentang solidaritas dan integrasi, ia tidak bertatap muka dengan pokok-pokok yang relevan dalam uraian perilaku kolektif. Tetapi untuk sementara teori ini kelihatannya menerima beberapa elemen teori Marxis seperti pengertian perjuangan, mobilisasi, kesadaran, dan solidaritas, tetapi teori ini tetap menolak reduksionisme dan determininasi tesis materialisme dan konsepsi yang berhubungan dengan formasi social yang materialistik.

Berbicara tentang gerakan sosial *(Social Movement)* maka tidak dapat dipisahkan dari perkembangan kapitalisme dunia, karena pada umumnya gerakan sosial lahir untuk merespon akan diskursus kapitalisme. Dan walaupun gerakan sosial merupakan gejala yang baru dalam ilmu sosial, namum gerakan sosial sudah ada sejak lama yaitu mulai abad 18, yaitu pada saat gereja Methodis di Amerika dan Inggris menjadi sebuah bentuk gerakan sosial yang berbasis Agama.

Di abad 19 terdapat gerakan sosial Internasional (*The International Socialist Movement*) yang tumbuh dan berkembang di berbagai tempat di Eropa juga dianggap sebagai gerakan sosial. Dan pada abad ke 20 juga terdapat gerakan hak-hak sipil di Eropa dan Amerika yang menentukan sejarah panjang diskriminasi rasial di negeri tersebut. Di tahun 1970an gerakan anti perang dan gerakan anti kemapanan yang menggunjang kehidupan Amerika juga dianggap sebagai inspirasi dari gerakan sosial.

Gerakan sosial (*social movement*) merupakan fenomena partisipasi sosial (masyarakat) dalam hubungannya dengan entitas-entitas eksternal. Istilah ini memiliki beberapa definisi, namun secara umum dapat dilihat sebagai instrumen hubungan kekuasaan antara masyarakat dan entitas yang lebih berkuasa (*powerful*). Masyarakat cenderung memiliki kekuatan yang relatif lemah (*powerless*) dibandingkan entitas-entitas yang dominan, seperti negara atau swasta (bisnis). Gerakan sosial menjadi instrumen yang efisien dalam menyuarakan kepentingan masyarakat. Dengan kata lain gerakan sosial merupakan *pengeras suara* masyarakat sehingga kepentingan dan keinginan mereka terdengar.

Gerakan sosial merupakan jawaban spontan maupun terorganisir dari massa rakyat terhadap negara yang mengabaikan hak-hak rakyat, yang ditandai oleh penggunaan cara-cara di luar jalur kelembagaan negara atau bahkan yang bertentangan dengan prosedur hukum dan kelembagaan negara. Gerakan sosial dapat dipahami sebagai upaya bersama massa rakyat yang hendak melakukan pembaruan atas situasi dan kondisi sosial politik yang dipandang tidak berubah dari waktu ke waktu atau juga untuk menghentikan kondisi *status quo*.

Sejarah Indonesia menunjukkan bahwa Gerakan Sarikat Dagang Islam mungkin lebih menekankan aspek ekonomi (*Old Social Movement*) walaupun dimensi agama (Islam) cukup terasa juga. Demikian juga Gerakan seperti NU atau Muhammadiyah yang erat dengan masalah ide atau *New Social Movement* ternyata secara waktu berdekatan dengan *Old Social Movement* tersebut. Dalam hal ini penggunaan aspek waktu atau kemutakhiran dalam menjelaskan Gerakan sosial sangatlah tidak mudah.

Secara singkat dapat disimpulkan bahwa gerakan sosial berkaitan dengan aksi organisasi atau kelompok masyarakat sipil

dalam mendukung atau menentang perubahan sosial. Namun yang masih perlu diperjelas adalah gejala sosial di luar gerakan sosial itu apa saja? Sehingga kita dapat mempunyai peta dan mengetahui apakah sesuatu itu dapat dikategorikan sebagai gerakan sosial atau tidak. Hal yang penting adalah padanan gerakan sosial yang seringkali dikaitkan dengan perubahan sosial atau masyarakat sipil. Seperti yang kita ketahui seringkali ada pembagian ranah antara negara (*state*); perusahaan atau pasar (*corporation* atau *market*) dan masyarakat sipil (*civil society*).

Berdasarkan pembagian ini maka terdapat pula gerakan politik yang berada di ranah Negara dan gerakan ekonomi di ranah ekonomi. Pembagian ini telah dibahas juga oleh Sidney Tarrow yang melihat *political parties* berkaitan dengan "gerakan Politik" yakni sebagai upaya perebutan dan penguasaan jabatan politik oleh partai politik melalui pemilu. Sementara itu gerakan ekonomi berkaitan dengan *lobby* dimana terdapat upaya melakukan perubahan kebijakan publik tanpa berusaha menduduki jabatan publik tersebut.

Selain itu perbedaan ketiga ranah tersebut dibahas juga oleh Habermas yang melihat gerakan sosial (baru atau *new*) merupakan resistensi progresif terhadap invasi negara dan system ekonomi. Jadi salah satu faktor yang membedakan ketiga gerakan tersebut adalah aktornya yakni parpol di ranah politik; lobbyist dan perusahaan di ekonomi (pasar) dan organisasi masyarakat sipil atau kelompok sosial di ranah masyarakat sipil.

Studi-studi dan teori-teori mengenai gerakan sosial (*social movement*) banyak dituliskan dalam beberapa tahun terakhir ini. Studi ini menjadi menarik karena banyaknya fenomena yang berkembang semenjak awal abad ke dua puluh, terutama lahirnya sejumlah gerakan perlawanan khususnya gerakan mahasiswa tahun 60an di banyak negara di semua belahan penjuru dunia. Sekalipun demikian, terminologi gerakan sosial ini seringkali implisit didefinisikan secara heterogen terhadap sejumlah fenomena-fenomena sosial dan politik seperti revolusi, sekte-sekte keagamaan, organisasi-organisasi politik, atau satu isu yang mengkampanyekan banyak hal, pada sebuah kesempatan didefinisikan sebagai gerakan sosial. Banyak perhatian yang membahas gerakan sosial langsung kepada hal-hal yang dianggap paling substantif (Mohammad Taufiq Rahman & Mimbar, 2018), di antaranya faktor-faktor yang dihitung bagi proses mobilisasi, atau

perbedaan antara gerakan sosial lama (*old social movements*) dengan gerakan sosial baru (*new social movements*).

Atau juga dengan mengadopsi sejumlah konsep seperti "aksi kolektif" (*collective action*), "perubahan sosial" (*social change*), "konflik sosial" (*social conflict*), dan lain-lain. Pembahasan mengenai konsep gerakan sosial banyak muncul dari berbagai pendekatan paradigmatik (*school of thought*). Secara umum banyak yang mengkonotasikan bahwa gerakan sosial sebagai sebuah dinamika sosial yang berjalan secara khusus. Ada pandangan yang melihat bahwa gerakan sosial ada dalam sebuah proses di mana sejumlah aktor-aktor yang berbeda, baik secara individual, kelompok-kelompok informal dan/atau organisasi-organisasi, melakukan elaborasi melalui aktivitas aksi bersama atau komunikasi, mendefinisikan secara bersama bahwa mereka adalah satu bagian dari sebuah posisi tertentu dalam sebuah konflik sosial. Dengan begitu mereka memberikan pemaknaan terhadap *event-event* protes maupun praktek-praktek antagonis simbolis lainnya yang belum berkaitan (Melluci, 1989).

5. Pemetaan Teori Gerakan Sosial

Pada bagian ini akan dikemukakan teorisasi gerakan sosial yang dirangkum oleh Singh di satu sisi dan di sisi lain oleh Della Porta dan Diani. Berdasarkan pendapat kedua kubu ini dapat dilihat peta gerakan sosial yang pernah berkembang dari masa ke masa serta isu yang diperjuangkan oleh masing-masing gerakan. Kemudian kerangka teoritis ini akan diarahkan secara spesifik terkait dengan adanya perubahan nilai-nilai yang merupakan karakteristik gerakan sosial baru (kultural) dalam mendorong terjadinya perubahan sosial. Pemetaan teorisasi gerakan sosial diperlukan mengingat begitu banyaknya ahli dari berbagai aliran dan dalam rentang waktu yang berbeda.

a. Teori Gerakan Sosial Rajendra Singh

Ragam pendapat yang dilahirkan oleh para ahli tentang gerakan sosial pada dasarnya dapat dipilah dalam klasifikasi tradisi teoritik dari studi tentang gerakan sosial, yang meliputi:

1) Klasik, meliputi studi perilaku kolektif dari kerumunan (*crowd*), kerusuhan (*riot*), dan pemberontakan (*rebel*) yang banyak dilakukan

oleh teoritisi barat yang berorientasi pada ajaran psikologi sosial klasik dan sejarawan sebelum era tahun 1950-an. Beberapa contoh karya aliran ini di antaranya G. Tarde's Laws of Imitation (1903), Gustave Le Bon's The Crowd (1909), William McDougall's The Group Mind (1920) dan E.D. Martin's The Behaviour of Crowd (1929) yang didasarkan pada studi tentang perilaku kolektif.

2) Neo Klasik, aliran ini dihubungkan dengan tradisi utama dalam studi gerakan sosial lama, yangn biasa dipublikasikan setelah tahun 1950-an. Tradisi ini dibagi dalam dua model studi gerakan sosial lama yang berbeda, yaitu fungsionalis dan model dialektika Marxis.

3) Gerakan Sosial Baru (GSB), tidak sebagaimana gerakan sosial lama (klasik dan neo klasik). Orientasi GSB tidak meliputi diskursus ideologi yang mempertanyakan antikapitalisme, revolusi kelas, dan perjuangan kelas. Pada dasarnya GSB tidak tertarik untuk mempertanyakan ide revolusi. Paradigma ideologi dan orientasi GSB adalah sesuatu yang baru. GSB lebih menonjolkan pluralitas, yang ditunjukkan secara beragam melalui isu anti rasis, anti nuklir, pelucutan senjata, feminism, lingkungan, regionalisme dan etnisitas, kemerdekaan sipil, kebebasan individu dan perdamaian (Singh, 2001).

Perubahan dari masyarakat modern menuju masyarakat post modern juga merefleksikan perubahan yang senada pada adanya perubahan bentuk gerakan sosial, yaitu dari gerakan klasik dan neo klasik yang biasa disebut gerakan sosial lama, menuju kepada gerakan sosial baru. Gerakan social lama selama ini berhubungan dengan "representasi" dari kapitalisme dan indutrialisme, yang merupakan ekspansi dan dominasi dari peradaban barat terhadap peradaban non barat. Di lain pihak GSB mengekspresikan kejenuhan terhadap representasi modernis, dengan cara menolak ide-ide materialistik dan lebih mengutamakan perbaikan kualitas kehidupan manusia seutuhnya. Berdasarkan pada kasus aksi kolektif yang ada di Dasun, studi disertasi ini lebih memfokuskan pada penjelasan teoritik yang dikemukakan oleh gerakan sosial baru (GSB). Adapun beberapa karakteristik GSB, sebagaimana dikemukakan oleh Singh, pada dasarnya meliputi empat karaketeristik.

Pertama, terkait dengan asumsi bahwa ruang social civil society semakin berkurang (keberdayaannya) karena kuatnya kontrol Negara

dan ekspansi pasar, yang berakibat pada berkembangnya isu *self defence* dalam komunitas untuk menentang hal tersebut. Kedua, mengubah paradigma Marxis tentang konflik kelas dan kelas. Selama ini Marxisme melihat semua bentuk perjuangan adalah perjuangan kelas dan semua bentuk pengelompokan manusia juga disebut sebagai pengelompokan kelas. Padahal saat ini banyak perjuangan kontemporer yang tidak berbasis pada kelas dan menekankan pada isu non materialistik, yang melampaui Marxist dalam hal penjelasan istilah kelas dan pembentukan kelas. Ketiga, GSB umumnya mengembangkan politik akar rumput, aksi-aksi dari akar rumput, gerakan mikro dari kelompok-kelompok kecil, membidik isu-isu lokal dengan dasar kelembagaan yang terbatas. Menurut Cohen, GSB pada umumnya menanggapi masalah yang berakar dari civil society, yang bertujuan menata kembali hubungan antara negara, masyarakat dan ekonomi, serta menciptakan ruang publik untuk mengembangkan wacana demokratis tentang otonomi dan kebebasan individu dan kolektif (Singh, 2001). Keempat, struktur GSB ditentukan oleh pluralitas pencarian tujuan, sasaran dan orientasi yang berbasis pada heterogenitas sosial. Pada masa kini, transformasi diri dan konstruksi diri berkembang secara tak terbatas. Konsekuensinya, bentuk- bentuk aksi sosial dan gerakan adalah plural, mengikuti berbagai jejak, mengejar tujuan yang berbeda dan menyuarakan kepentingan yang beragam.

Singh selanjutnya berpendapat bahwa perspektif GSB pada dasarnya meliputi teori mobilisasi sumber daya dan teori yang berorientasi identitas. Teori mobilisasi sumber daya merujuk pada pendapat Cohen, dimulai dengan tesis yang menolak penekanan peranan perasaan dan keluhan, serta menolak karakteristik gerakan yang diturunkan dari pendekatan perilaku kolektif. Teoritisi penganut aliran ini mempertanyakan asumsi konvensional yang menyatakan bahwa secara umum aktor dari mobilisasi aksi kolektif adalah orang-orang yang mengalami keterasingan dan ketegangan sosial. Asumsi dasar dari teori mobilisasi sumber daya menyatakan bahwa gerakan kontemporer membutuhkan bentuk komunikasi dan organisasi yang canggih, daripada sekedar terompet dan drum sebagaimana yang biasa dilakukan oleh gerakan sosial lama. Gerakan sosial baru merupakan sistem mobilisasi yang terorganisir secara rasional.

Adapun teori berorientasi identitas, yang lebih banyak berkembang

di Eropa, berkebalikan dari teori mobilisasi sumber daya (yang lebih banyak berkembang di Amerika), di mana ia secara umum bersifat non materialistik. Teori berorientasi identitas mengajukan pertanyaan tentang integrasi dan solidaritas dari kelompok-kelompok yang terlibat dalam aksi kolektif. Teori ini menolak upaya teori mobilisasi sumber daya yang memaksakan model rasional voluntaristik dan neo utilitarian untuk menjelaskan gerakan sosial dan aksi kolektif. Sebuah gerakan tidak selalu mengekspresikan strategi kalkulasi untung atau rugi. Meskipun teori berorientasi identitas ini mempertanyakan tentang solidaritas dan integrasi, namun tidak mengadopsi pendapat Durkheimian tentang anomi dan turunannya sebagaimana disebutkan oleh Smelser seperti konsep ketegangan, keyakinan umum, dan sebagainya, yang biasanya relevan untuk menjelaskan perilaku kolektif (Singh, 2001).

Pada akhirnya ditegaskan, bahwa meskipun komponen penyokong teori ini menerima beberapa elemen teoritik Marxist seperti perjuangan, mobilisasi, kesadaran dan solidaritas, namun menolak tesis reduksionisme dan determinisme materialistik sebagai basis pembentukan masyarakat. Para partisipan dalam aksi kolektif menurut perspektif ini menegaskan bahwa aksi yang mereka lakukan bukanlah dalam konteks sekedar memperjuangkan *labour values*, namun memperjuangkan keberadaan mereka sebagai manusia seutuhnya.

Dengan demikian muncul kesepakatan umum bahwa gerakan yang berorientasi identitas menegaskan bahwa aksi kolektif merupakan ekspresi dari manusia untuk mencari identitas, otonomi dan pengakuan. Menilik kedua perspektif teoritik yang dikutip Singh dari Cohen dan Pizzorno tersebut, terdapat persamaan bahwa keduanya menyatakan bahwa aktor yang berpartisipasi dalam mobilisasi kolektif adalah dilandasi kesadaran, rasional, berintegrasi dalam derajat tertentu, dan merupakan anggota masyarakat yang terorganisir. Namun di antara persamaan tersebut juga terdapat perbedaan yaitu, teori mobilisasi sumber daya lebih menekankan tesis tentang peran reason (kemampuan berpikir) dalam aksi kolektif. Sementara itu, teori yang berorientasi identitas menekankan peran reflexion (gagasan) daripada reason dalam sebuah aksi kolektif dan gerakan sosial.

b. Teori Donatella della Porta dan Mario Diani

Sementara itu Porta dan Diani di sisi lain menyatakan bahwa teori gerakan sosial yang muncul sejak tahun 1930-an sampai 1970-an berhadapan dengan dua prinsip model teoritik yaitu model Marxist dan model struktural fungsional (Smelser) (Porta & Tarrow, 2005). Di Amerika, kritik terhadap struktural fungsional muncul dalam tiga perspektif utama, yaitu *collective behaviour*, *resource mobilization*,dan *political process*.

Berpijak dari sudut pandang yang berbeda, masing-masing model pendekatan tersebut berusaha mengeksplorasi mekanisme yang menerjemahkan berbagai tipe ketegangan struktural ke dalam aksi kolektif (*the „how" of collective action*). Sementara itu di Eropa, ketidakpuasan para intelektual terhadap Marxism melahirkan pengembangan perspektif *"new social movements"* (gerakan sosial baru) yang fokus dengan transformasi struktur dasar konflik (*the "why" of action*). Hal inilah yang membentuk adanya dua pendekatan dalam studi gerakan sosial, yang lazimnya disebut sebagai pendekatan Amerika dan pendekatan Eropa (B. Klandermans, 1988). Awal mula berkembangnya pendekatan ini tidak hanya didasarkan pada perbedaan antara tradisi intelektual Amerika dengan Eropa.

Faktor lainnya adalah keragaman obyek studi. Meskipun pendekatan tersebut lahir dalam latar sejarah yang sama pada akhir tahun 1960-an, namun terdapat perbedaan. Di Amerika Serikat, organisasi gerakan sosial lahir selama gelombang protes yang secara cepat menjadi pragmatis dan terstruktur, di mana sebagian besar menjelma sebagai kelompok kepentingan (McCarty & Zald, 1987). Sebaliknya, gerakan yang antagonistik terhadap sistem mempunyai karakter *countercultural* yang kuat, dan dalam banyak kasus tampak jelas bersifat religius. Sedangkan di Eropa, kemunculan gerakan sosial banyak meminjam karakteristik dari gerakan buruh, termasuk penekanannya pada ideologi.

c. Gerakan Sosial dalam Pandangan Laclau dan Mouffe

Ernesto Laclau lahir di Argentina, dan belajar di Universitas Buenos Aires (Argentina) dan di Universitas Oxford (Inggris). Tahun 1971 ia mulai dikenal di lingkungan Marxis saat menerbitkan kritik tajam terhadap teori ketergantungan Andre Gunder Frank dalam

artikel berjudul '*Feudalism and Capitalism in Latin America*'. Dua tahun kemudian ia mulai mengajar di Departemen Ilmu Politik di Universitas Essex di Inggris, dan diangkat menjadi Ketua Departemen Pasca Sarjana di bidang Ideologi dan Discourse Analysis. Tahun 1985, Laclau bersama Chantal Mouffe menulis buku *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics,* yang meneguhkan diri mereka sebagai pemikir Post-Marxist.

Laclau dan Mouffe melihat gerakan sosial dalam konteks hubungan antagonistik dalam masyarakat. Dalam argumentasi Chantal Mouffe, setidaknya ada empat posisi teoritik dalam melihat hubungan agen dan gerakan sosial. Menurut Chantal Mouffe gerakan sosial baru (*new social movement*) sebagai "perjuangan demokratik baru" (*new democratic struggle*) sebagai bentuk perlawanan-perlawanan baru terhadap bentuk-bentuk penindasan baru yang muncul dalam masyarakat kapitalisme tahap lanjut (*advanced*) (Mouffe, 2000).

Artinya bahwa, masyarakat konsumen kata Laclau dan Mouffe, tidak menyebabkan berakhirnya ideologi, seperti kata Daniel Bell, atau menciptakan 'manusia satu dimensi', seperti yang dikhawatirkan Herbert Marcuse. tetapi sebaliknya, melahirkan berbagai bentuk perjuangan baru yang menunjukkan perlawanan terhadap bentuk-bentuk subordinasi baru yang muncul dari jantung masyarakat baru ini. Aksi-aksi menentang pemborosan sumber-sumber daya alam, pencemaran dan perusakan lingkungan, sehingga melahirkan gerakan lingkungan. Begitu pula aksi-aksi menentang hancurnya kawasan kota karena urbanisasi besar-besaran, melahirkan juga gerakan untuk menuntut kehidupan kota yang lebih baik. Sedangkan produksi massal yang menurunkan kualitas barang dan jasa, melahirkan gerakan konsumen. Dari sinilah dapat kita lihat bagaimana *habitat* (lingkungan tempat tinggal), konsumsi, dan kebutuhan akan berbagai macam jasa, memicu gerakan-gerakan baru yang menentang ketidakadilan dan menuntut hak-hak baru.

Oleh karena itu untuk melihat hal demikian, Mouffe mengajukan empat posisi teoritis: *Pertama*, dalam setiap masyarakat, setiap agen sosial adalah lokus bagi multiplisitas dari relasi-relasi sosial yang bukan hanya relasi sosial produksi, tetapi juga relasi-relasi sosial seperti sex, ras, nasionalitas dan lingkungan (mis. *neighborhood*). Semua hubungan-hubungan sosial ini yang determinan dalam mengkonstruksii personalistas atau posisi subyek. Oleh karena itu, setiap agen sosial

merupakan *locus* dari sejumlah posisi subyek, dan tidak dapat direduksi hanya kepada satu posisi. Contohnya, seorang buruh yang ada dalam hubungan produksi, adalah juga laki-laki maupun perempuan, berwarna kulit putih atau kulit hitam, beragama Katolik atau Protestan, berkebangsaan Perancis atau Jerman, dan seterusnya. Subyektivitas seseorang bukanlah konstruksi yang hanya berdasarkan pada hubungan produksi. Terlebih daripada itu, setiap posisi sosial, setiap posisi subyek, masing-masing di dalamnya merupakan lokus dari kemungkinan berbagai konstruksi, sesuai dengan perbedaan *discourse* yang dapat mengkonstruksi posisi tersebut.

Kedua, menolak pandangan ekonomi mengenai evolusi sosial yang diatur oleh satu logika ekonomi, pandangan yang memahami bahwa kesatuan dari formasi sosial sebagai suatu hasil dari "*necessary effects*" yang diproduksi dalam supertsruktur politik dan ideologi oleh infrastruktur ekonomi. Pandangan ini mengasumsikan bahwa ekonomi dapat berjalan atas logikanya sendiri, dan mengikuti logika tersebut. Logika yang secara absolut independen dari hubungan-hubungan yang akan dilihat determinan. Berbeda dengan hal tersebut, Mouffe mengajukan konsepsi bahwa masyarakat sebagai suatu perangkat yang kompleks terdiri dari hubungan-hubungan sosial yang heterogen dan memiliki dinamikanya sendiri. Kesatuan suatu formasi sosial merupakan produk dari artikulasi-artikulasi politik, yang mana, pada gilirannya merupakan hasil dari praktek-praktek sosial yang memproduksi sebuah formasi hegemonik.

Ketiga, "formasi hegemonik" adalah seperangkat format-format sosial yang stabil. Formasi hegemonik merupakan materialisasi dari suatu artikulasi sosial, di mana hubungan-hubungan sosial yang berbeda bereaksi secara timbal-balik. Baik masing-masing saling menyediakan kondisi-kondisi eksistensi secara mutual, atau juga setidaknya menetralisir potensi dari efek-efek destruktif dari suatu hubungan-hubungan sosial dalam reproduksi dari hubungan-hubungan lain yang sejenis. Suatu formasi hegemonik selalu berpusat di antara hubungan-hubungan sosial tertentu. Dalam kapitalisme, misalnya, adanya hubungan produksi yang tidak mesti dijelaskan sebagai akibat dari struktur, di mana sentralitas dari hubungan-hubungan produksi sudah di berikan kepada kebijakan hegemonik. Meskipun demikian, hegemoni tidak akan pernah mapan. Terlebih, perkembangan kapitalisme merupakan subyek dari perjuangan politik

yang terus-menerus, yang secara periodik memodifikasi format-format sosial tersebut melalui hubungan-hubungan sosial produksi yang memberikan garansi bagi sentralitas perjuangan tersebut.

Keempat, semua hubungan-hubungan sosial dapat menjadi lokus antagonisme, sejauh hubungan-hubungan tersebut dikonstruksi sebagai hubungan-hubungan subordinasi. Banyak format-format subordinasi yang berbeda dapat menjadi asal-mula konflik dan juga perjuangan. Hal ini dapat ditemukan dalam masyarakat sebagai potensi multiplisitas antagonisme, dan anatagonisme kelas hanyalah satu dari sekian banyak. Tidaklah mungkin untuk mereduksi semua format subordinasi dan perjuangan tersebut pada satu ekspresi logika tunggal yang ditempatkan pada ekonomi. Reduksifikasi ini tidak dapat juga di diabaikan dengan memposisikan sebuah mediasi kompleks antara antagonisme-antagonisme sosial dengan ekonomi. Ada banyak bentuk-bentuk kekuasaan dalam masyarakat yang tidak dapat direduksi atau dideduksi dari satu asal-muasal atau satu sumber saja. Dalam pandangan ini, agen-agen baru dalam konsepsi gerakan sosial bukanlah sebagai pengganti dari buruh sebagai agen dalam konsepsi gerakan sosial lama, melainkan buruh sebagai agen gerakan sosial bukanlah satu-satunya, melainkan salah satu dari yang lainnya.

Empat posisi teoritis ini yang dijadikan dasar untuk melihat pemikiran Laclau dan Mouffe mengenai gerakan sosial. Gagasan Laclau & Mouffe tersebut sudah mulai mengilhami beberapa gerakan kemasyarakatan di Indonesia, terutama gerakan perempuan. Soalnya, gagasan ini berkaitan dengan gagasan demokrasi yang lebih radikal, tetapi mengakui pluralitas gerakan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Melani Budianta bahwa diskursus demokratis mempertanyakan segala bentuk ketidaksetaraan dan subordinasi. Itu sebabnya, saya mengusulkan untuk menyebut gerakan-gerakan kemasyarakatan baru itu, 'gerakan-gerakan demokratik baru' karena mereka merupakan kelanjutan dari revokusi demokratik ke bentuk-bentuk subordinasi baru. Demokrasi merupakan suatu gagasan yang sangat subversif, sebab ia menyela segala diskursus dan segala praktek subordinasi yang ada (Budianta, 2003).

Selain pluralitas gerakan atau "*pluralism of subjects*", yang paling relevan dari teori Mouffe bagi gerakan perempuan, menurut Melani Budianta adalah "solidaritas" di antara gerakan gerakan-gerakan demokratik itu. Kata Mouffe, sebagaimana dikutp Budianta: *A new*

conception of democracy also requires that we transcend certain individualistic conception of rights and that we elaborate a central notion of solidarity. This can only be achieved if the rights of certain subjects are not defended to the detriment of the rights of other subjects. (Suatu pengertian demokrasi yang baru juga mengsyaratkan bahwa kita melampaui berbagai pengertian hak yang bersifat pribadi dan mengembangkan suatu pengertian solidaritas yang mengikat semua. Ini hanya dapat dicapai apabila hak-hak subyek-subyek tertentu tidak dipertahankan mati-matian dengan merugikan hak-hak subyek-subyek yang lain).

Pertanyaannya sekarang adalah, apakah pengertian "gerakan kemasyarakatan baru" Laclau dan Mouffe sama sekali meninggalkan gerakan buruh, yang merupakan 'cikal-bakal' kegelisahan Engels dan Marx sejak melihat dampak Revolusi Industri di Wuppertal (Jerman) dan Manchester (Inggris)? Dalam hal ini Laclau dan Mouffe, kontribusi Gramsci dalam khazanah Marxisme adalah menggandengkan perjuangan petani (di Italia Selatan) dengan perjuangan buruh (di Italia Utara). Dalam aliansi buruh-tani itu, Gramsci mengusulkan agar gerakan buruh tetap menempati posisi pemimpin, untuk mencegah petani terkooptasi oleh para kapitalis, setelah mendapatkan pembagian tanah.

Kontribusi Gramsci yang lain, seperti juga Marx, menghargai kesetaraan antara pekerjaan otak dan pekerjaan otot. Itu sebabnya, Gramsci mengembangkan untuk membedakan antara 'intelektual tradisional' dengan 'intelektual organik', di mana intelektual tradisional adalah para intelektual yang secara tradisional dihasilkan oleh kelas borjuasi dan mengabdi kepada kepentingan borjuasi dengan mendukung perselingkuhan antara negara dan modal lewat hegemoni. Sedangkan intelektual organik adalah pemikir yang dihasilkan oleh setiap kelas secara 'alamiah', walaupun tidak melalui jenjang-jenjang pendidikan formal. Usaha Gramsci merangsang para buruh FIAT untuk berdiskusi dan menulis dalam jurnal *l'Ordine Nuovo*, dimaksudkan supaya para buruh tidak sekedar didikte oleh para intelektual tradisional, yang menguasai partai, melainkan belajar berfikir sendiri dan menyusun strategi melawan penindasan oleh para kapitalis.

Untuk itu, jika perjuangan hegemonik ingin berhasil, yang harus diperhatikan adalah tidak menempatkan logika yang diartikulasikan oleh semua bentuk eksternal ke dalam ruang partikular. Itu harus

menjadi sebuah artikulasi yang bekerja di luar logika internal dari partikularitas itu sendiri. Sebaliknya munculnya partikularitas bukanlah hasil dari sebuah otonomi atau gerakan yang dilakukan sendirian, tetapi harus dipahami sebagai sebuah kemungkinan internal yang dibuka oleh logika yang diartikulasikan. Dengan kata lain universalisme dan partikularisme bukanlah gagasan yang berlawanan, tapi harus dipahami sebagai dua gerak yang berbeda (menguniversalkan dan mempartikularkan) yang menentukan sebuah totalitas artikulasi dan hegemoni. Jadi jangan memahami totalitas sebagai sebuah kerangka yang ada dalam praktek hegemoni: tetapi kerangka itu sendiri yang harus diciptakan melalui praktek hegemoni.

Laclau mengambil contoh dengan melihat terbentuknya keinginan kolektif (*collective will*), yang diinspirasikan oleh Rosa Luxemburg. Dalam situasi dari penindasan yang ekstrim – yaitu rejim Tsar, kaum buruh memulai pemogokan menuntut kenaikan upah. Tuntutan ini bersifat partikular, tapi dalam konteks dari rejim yang represif, itu dilihat sebagai aktivitas yang menolak sistem rejim opresif (*anti-system*). Maka makna dari tuntutan tersebut terbagi menjadi dua, dari yang paling awal, antara partikularitasnya sendiri, dan sebuah dimensi yang lebih universal (*anti-system*). Potensialitas dari dimensi yang lebih universal ini dapat menginspirasikan perjuangan untuk tuntutan yang berbeda dari sektor lainnya, misalnya mahasiswa yang menuntut agar dibuat kurikulum pendidikan yang lebih santai dan tidak terlalu disiplin, kaum politisi liberal menuntut kebebasan pers, dan lainnya.

Setiap tuntutan ini ada dalam partikularitasnya masing-masing, tidak berhubungan satu dengan lainnya; apa yang menyatukan mereka adalah mereka menciptakan di antara mereka sebuah *chain of equivalence* (kesetaraan) di mana mereka semua dimaknai sebagai anti sistem. Munculnya sebuah batas (*frontier*) yang memisahkan rejim opresif dengan masyarakat adalah kondisi paling baik bagi universalisasi tuntutan melalui bermacam-macam kesetaraan (*equivalences*). Meskipun begitu semakin luasnya *chain of equivalences*, (rantai yang membangun kesetaraan) semakin banyak kebutuhan bagi kesetaraan yang lebih umum yang merepresentasikan rantai secara keseluruhan. Makna dari representasi adalah adanya partikularitas. Jadi satu dari mereka harus diasumsikan sebagai representasi dari rantai secara keselruhan. Inilah gerak hegemonik yang sempurna:

pokok dari sebuah partikularitas mengasumsikan sebagai sebuah fungsi dari representasi universal.

Sebagaimana bisa dilihat dalam bagan yang digambarkan Laclau di bawah ini: Garis horisontal pembatas yang memisahkan rejim opresif (Tsar) dengan masyarakat; lambang D1 sampai D4 sebagai tuntutan partikular, terbagi di antara lingkaran yang merepresentasikan makna anti-sistem, yang membuat hubungan yang ekuivalen menjadi dimungkinkan. Akhirnya D1 di atas lingkaran ekuivalen mewakili ekuivalen secara general.

Namun pada sisi lain rejim opresif (Tsar) juga melakukan praktek hegemoni dan mencoba menyerap transformasi (menggunakan istilah Gramsci) beberapa dari tuntutan oposisi. Karena itu garis batas yang memisahkan rejim opresif dengan kelompok yang berseberangan sangatlah tidak stabil, karena jika rejim opresif mengakomodir sebagian dari tuntutan, maka dapat membuyarkan *chain of equivalence* dan mengembalikannya kembali pada masing-masing partikularitas, kondisi ini disebut *logic of difference*.

Antagonisme memainkan peran penting dalam teori discourse Laclau dan Mouffe. Menurut Laclau dan Mouffe, antagonisme merupakan "*a failure of difference*" semenjak adanya keterbatasan-keterbatasan dalam obyektivitas sosial. Antagonisme sosial merupakan, "*…a result of the exclusion of discursive elements, the differential character of which is collapsed through their articulation in a chain of equivalence*" (Torfing, 1999). Antagonisme memainkan peran penting dalam pembentukan identitas dan hegemoni, kerena penciptaan suatu antagonisme sosial meliputi penciptaan musuh yang akan menjadi sesuatu yang penting bagi *political frontiers*. Antagonisme sosial membuat setiap makna sosial berkontestasi, dan tidak akan pernah menjadi stabil (mapan), yang kemudian memunculkan *political frontier*: setiap aktor akan memahami identitas mereka melalui hubungan antagonistik, karena antagonisme mengidetifikasikan musuh mereka. Misalnya sebagai contoh, fakta bahwa petani dieksploitasi dan dipaksa bekerja oleh kaum kapitalis pemilik pertanian, dan hubungan antagonisme antara petani dan pemilik tanah, akan membuat si petani mengenali para pemilik tanah sebagai musuh mereka, dan mengkonstruksi identitas mereka yakni petani yang adalah berlawanan dengan para pemilik tanah.

Misalkan aktor-aktor A, B, C dan D: jika terdapat antagonisme antara sebuah kelompok (A, B dan C) dengan D, maka kemudian

A, B dan C dapat mengidentifikasi batasan politik (*political frointier*) mereka terhadap D, karena grup tersebut (A, B dan C) bukanlah D. Sebuah identitas bahwa mereka bukanlah D dapat menjadi formasi yang hegemonik. Lalu, antagonisme memainkan peran kunci dalam membentuk batas politik (*political frontier*) di antara A, B dan C (beroposisi terhadap D). Dalam pengertian tersebut, formasi hegemonik selalu memerlukan yang dibentuk di luar dirinya (*constituted outside*) yang memiliki relasi antagonsitik. Antagonsime sosial terjadi jika agen-agen hegemonik tidak mampu menjaga identitas mereka dan mengkonstruksi musuh mereka. Dalam hal ini, antagonisme menguak perbatasan dari batas-batas politik suatu formasi sosial, sebagaimana ditunjukkan pada point di mana identitas tidak dapat lagi distabilkan dalam pemaknaan utuh dari suatu *system of differences* (sistem pembedaan), tetapi dikontestasikan oleh kekuatan yang berdiri pada batasan tatanan tersebut.

Di luar jalur kekuasaan formal tersebut, di tingkat akar rumput pedesaan mulai bermunculan perempuan yang menjadi aktor ataupun partisipan bagi peningkatan kualitas kehidupan perempuan melalui aksi kolektif yang dirintis dan dikembangkan untuk mengatasi permasalahan yang dihadapi oleh komunitasnya. Dalam upaya memperbaiki kualitas kehidupan kaum perempuan, isu yang diangkat juga beragam sesuai dengan permasalahan yang dihadapi oleh komunitas setempat, mulai masalah penyelamatan lingkungan, peningkatan layanan kesehatan, perbaikan tingkat pendidikan, penguatan kapasitas ekonomi, melestarikan budaya warisan leluhur dan juga meninjau ulang posisi perempuan dalam keluarga dan masyarakat.

Bagaimana ideologi gender yang telah mapan selama berabad-abad dalam tatanan budaya pada hampir semua bangsa dibongkar oleh sebuah gerakan yang bernama feminisme. Seperti yang dikatakan oleh Krishna Sen[23], feminisme hanyalah sebuah istilah yang

---

23 Feminis kelahiran Calcutta, India tanggal 5 April 1954.lahir dari kelas menengah India, ayahnya seorang pejabat. Menurut Sen, feminisme yang dari barat tidak dapat dipungkiri sebagai sebuah metode analisa. Namun, gagasan tentang itu bisa datang dari mana saja dan di-*indigenous*-kan.Dalam pandangannya, feminisme memang agresif menentang basis-basis yang kurang egaliter dalam setiap aspek.Feminisme juga merusak kacamata mereka yang memasung perempuan dan laki-laki pada stereotipe tertentu, misalnya stereotip tentang perempuan harus di rumah dan laki-laki harus bekerja di luar rumah, bukan hanya memasung

merepresentasikan setiap kepedulian terhadap realitas ketertindasan perempuan yang ada di setiap budaya.Ketimpangan relasi gender itu telah menempatkan perempuan bukan hanya berada pada posisi subordinat, tetapi memaksa laki-laki menanggung beban kehidupan di atas kesanggupan manusiawinya. Kesadaran gender mendorong lahirnya transformasi sosial baru yang akan menempatkan laki-laki dan perempuan dalam relasi yang lebih seimbang dan adil. Gerakan emansipasi untuk perubahan sosial itu tidak hanya dilakukan atas dasar ketertindasan tadi, melainkan juga mentransformasikan sistem dan struktur yang tidak adil menuju sistem yang lebih adil. Transformasi sosial ini dilakukan tidak hanya memperjuangkan emansipasi perempuan, pemenuhan kebutuhan praktis perempuan, atau mengakhiri dominasi gender, melainkan lebih ke arah transformasi sosial yang berusaha merekayasa struktur fundamental sosial yang baru dan lebih baik. Hal ini dilakukan dengan cara merekonstruksi ideologi dan pendidikan yang *male-hegemonic* agar tumbuh kesadaran perempuan akan eksistensi dan identitas dirinya, serta melawan paradigma pembangunan (*developmentalism)* yang cenderung mengabaikan peran serta perempuan dalam pembangunan.

Merumuskan kesadaran gender dalam pembangunan diartikan: (a) bahwa perempuan dibahas sebagai wakil dari separuh jumlah keseluruhan penduduk, tidak selaku kelompok minat tertentu, (b) bahwa pembangunan tidak hanya ditujukan untuk perempuan, tetapi melibatkan perempuan dan laki-laki sesuai potensi dan kebutuhannya, (c) bahwa pembangunan tidak terbatas pada hal-hal yang biasanya merupakan kepentingan perempuan seperti kesehatan, gizi dan perawatan anak, melainkan mencakup juga kawasan produksi, pendidikan, dan bidang-bidang sosial budaya yang belum mengikutsertakan perempuan secara proporsional, (d) bahwa pembangunan tidak saja mengacu pada perlindungan perempuan sebagai individu-individu yang membutuhkan dan lemah, melainkan ditujukan ke arah peningkatan dan pengembangan pengalaman kesadaran diri, ketrampilan serta kreatifitas perempuan dan laki-laki, (e) bahwa pembangunan memandang perempuan dan laki-laki tidak hanya sebagai pemanfaat/penikmat hasil, melainkan

---

perempuan, tetapi juga memasung laki-laki.Feminisme sebenarnya memberi kesempatan kepada setiap orang untuk lebih bebas menjadi individu laki-laki dan perempuan (Kompas 5 April 2001).

juga mengikutsertakan mereka sebagai pelaku aktif dan pengambil keputusan.

Untuk meneliti strategi organisasi dalam mengubah relasi gender di masyarakat, tentu dibutuhkan sampel gerakan yang dipandang cukup representatif dalam memotret permasalahan penelitian disertasi ini. Dalam dinamika gerakan pemberdayaan perempuan yang sangat beragam di Indonesia, Aisyiyah dan Muslimat dipandang oleh peneliti dapat menjawab kebutuhan itu. Keduanya dapat dikatagorikan sebagai organisasi permpuan berbasis keagamaan (Islam), yang tentunya memiliki dinamika pergulatan pemikiran keagamaan dalam menanggapi wacana kesetaraan gender.

Dengan demikian inti pemikiran Laclau dan Mouffe menganggap bahwa kapitalisme mutakhir telah merasuk ke segala lingkaran kehidupan, sehingga melahirkan banyak antagonisme baru. Namun antagonisme lama yakni antara buruh dan majikan tidak hilang, tetapi dibarengi dengan berbagai antagonisme baru, seperti antagonisme antara konsumen dan produsen, antara mereka yang habitatnya rusak atau tercemar dengan korporasi yang menyebabkan perusakan lingkungan itu, antara perusahaan dan pemasang iklan yang mentargetkan perempuan sebagai pengguna alat-alat rumah tangga yang diproduksinya, melawan hak perempuan untuk tidak 'ditakdirkan' mengurusi pekerjaan domestik, dan lain-lain. Dengan demikian, konsekuensinya adalah, bahwa kapitalisme dalam bentuknya yang semakin canggih harus dilawan di berbagai front. Namun berbagai bentuk perjuangan demokratik itu, hanya dapat dianggap demokratik, apabila tidak hanya saling menghormati, tetapi saling bekerjasama tanpa harus didominasi oleh satu gerakan, seperti gerakan buruh dalam tradisi Marxis-Leninis. Itu sebabnya, pemikiran Laclau dan Mouffe sesungguhnya bertengger antara Marxisme dan post-Marxisme (Showstack, 1987).

Kajian tentang gerakan sosial di Indonesia banyak ditemui mengupas tentang gerakan sosial pada era tahun 1980an hingga tahun era 2000an (sebelum dan pasca kejatuhan Suharto). Kritik terhadap berbagai kajian yang ada pernah dilontarkan oleh Suaidy Ahmad, dimana ia melihat bahwa berbagai kajian tersebut sesungguhnya berisi tentang gerakan LSM/NGO (Lembaga Swadaya Masyarakat/ Organisasi Non Pemerintah). Namun, merujuk pada Fakih, LSM tidak dapat dipungkiri kehadirannya dalam gerakan sosial di Indonesia.

Fakih, meletakkan LSM sebagai salah satu organisasi gerakan sosial dimana ia melihat bahwa organisasi ini dapat mengubah situasi radikal di tingkat akar rumput dengan asumsi bahwa LSM/Ornop tersebut memiliki kepemihakan kepada rakyat.

Meuthia Gani-Rohman dalam "*An uphill Struggle – Advocacy NGO's under Soeharto's New Order*" juga menemukan bahwa LSM dapat memiliki kontribusi yang signifikan terhadap upaya-upaya yang menodorong adanya perubahan sosial melalui pandangan yang kritis secara konsisten dan berkelanjutan. Walaupun demikian, patut dicatat bahwa LSM memang bukan-satu-satunya motor gerakan sosial di Indonesia. Hanya saja ada kekosongan penelitian dan kajian tentang gerakan sosial yang tidak dimotori oleh gerakan LSM. Kajian-kajian tersebut juga tidak banyak melihat keterhubungan gerakan feminis dan gerakan sosial lainnya.

Untuk mengisi kekosongan analisa terhadap kajian gerakan sosial di Indonesia, khususnya melihat bagaimana interaksi antara gerakan feminis dengan gerakan sosial lainnya, perlu dilakukan penelitian secara mendalam. Sebelum kejatuhan era Suharto, analisa tentang organisasi gerakan sosial berbasis LSM dikupas secara komperhensif oleh Mansour Fakih. Berbasis pada pandangan „kritis" menjadi elemen penting dalam gerakan social. Fakih membuat tipologi terhadap paradigma organisasi gerakan sosial yang berbasis LSM di Indonesia ke dalam tiga bagian, yaitu konformisme, reformasi dan transformasi. *Pertama,* Paradigma konformisme ditemui pada mereka yang melakukan kerja-kerja yang sifatnya memberi bantuan karitatif. Menurut Fakih, mereka ini bekerja tanpa teori, berorientasi proyek semata dan cenderung menyesuaikan diri dengan sistem dan struktur yang mapan. *Kedua,* paradigma reformis ada pada mereka yang mendasarkan diri pada ideologi modernisasi dan developmentalisme. Tema utama kelompok ini, menurut Fakih adalah "peningkatan partisipasi rakyat dalam pembangunan", dimana partisipasi tidak dipandang sebagai nilai dan tujuan fundamental melainkan hanya pada metode. Pendekatan dan metodologi untuk mendorong rakyat agar berpartisipasi dalam pembangunan dimana konsep pembangunan itu sendiri telah tersedia. Mereka cenderung berupaya agar isu dan pendekatannya diadopsi oleh pemerintah. *Ketiga,* perspektif transformatif yang disebut juga sebagai pendekatan alternatif. Salah satu ciri dari pendekatan ini adalah mengkaji ulang paradigma mainstream dan mencoba mencari

pendekatan alternatif untuk mengubah struktur dan supersruktur yang menindas rakyat untuk pemberdayaan rakyat. Kelompok ini tidak mengabaikan pendekatan pembangunan masyarakat, namun mereka melihat bahwa proses pembangunan masyarakat menjadi jalan masuk untuk mencapai kegiatan yang berjangka panjang.

Fakih menganalisa bahwa diantara tiga kelompok ini maka paradigma reformasi adalah paling banyak dimiliki oleh organisasi gerakan sosial di Indonesia. Sementara paradigma transformatif cenderung tidak berkembang karena ketergantungan organisasi gerakan sosial terhadap dana yang bersumber pada lembaga donor yang membawa misi modernisasi dan pembangunan. Selain itu, Fakih melihat bahwa mereka yang memiliki paradigma transformasi juga masih memiliki kontradiksi-kontradiksi yang menunjukkan bahwa mereka belum bisa lepas sepenuhnya dengan pendekatan modernisasi. Fakih menemukan bahwa organisasi gerakan sosial yang ada, memiliki berbagai bias yang sangat kental, antara lain adalah bias negara, teknokrat, kelas elit, dan modernis yang disebabkan berbagai faktor di tingkat internal dan eksternal. Faktor internalnya adalah hampir semua organisasi LSM belum menentukan posisi, visi, paradigma atau ideologi tentang perubahan seperti apa yang ingin dicapai. Hal ini yang menjadikan mereka bekerja tanpa teori dan analisa yang mendahului. Sementara, faktor eksternal yang dimaksud adalah kekuatan dominasi pembangunanisme dan hubungan LSM tersebut dengan lembaga dana (ketergantungan dengan donor).

Dalam hal ini Fakih tidak secara ekplisit melihat paradigma yang mana yang paling pas dalam konteks kini. Namun ia lebih menekankan pentingnya setiap organinasi gerakan social dalam merefleksikan posisi mereka masing-masing terhadap paradigma yang sesungguhnya mereka pegang. Fakih tidak secara khusus pula mengkaji keterhubungan antara satu organisasi gerakan sosial dengan gerakan sosial lainnya. Namun, dalam analisanya, ia melihat organisasi gerakan sosial memiliki kebutaan terhadap perspektif gender yang sangat kuat atau yang disebutnya sebagai bias gender dan laki-laki. Isu gender diangkat oleh organisasi gerakan sosial karena desakan oleh donor semata. Oleh karena itu, pendekatan dalam melihat isu gender menjadi sangat kuantitaf dan belum mencapai visi untuk keadilan gender. Bias laki-laki ini yang menurut Fakih menyebabkan adanya konflik antara aktivis laki-laki dan perempuan yang berdampak pada adanya pelemahan gerakan sosial di Indonesia.

Sedangkan isu fragmentasi antar gerakan satu dan lainnya dikupas oleh Meuthia Gani-Rochman. Meuthia menganalisa berbagai LSM yang melakukan program advokasi kebijakan, menemukan bahwa LSM-LSM yang ada telah mengadopsi pendekatan derministik dimana setiap organisasi hanya tertarik terhadap perspektif masing-masing dan tidak terlalu ingin melihat perspektif dan strategi organisi lain. Organisasi-organisasi LSM cenderung tidak mempunya kerangka untuk bekerja sama antara NGO dan organisasi lainnya (Gani-Rohman, 2002). Program-program advokasi yang dibangun malah mendorong mereka menjadi sangat fokus pada lembaga negara yang disasar namun abai terhadap komunitas di tingkat lokal.

Hal ini menurut Meuthia sebagai titik-titik kontradiksi terhadap konsep-konsep transformasi yang dipegang. Sesungguhnya Meuthia menegaskan bahwa pengalaman berkolaborasi telah pernah ada. Ia mencontohkan bahwa dalam Kasus Advokasi untuk Kedung Ombo telah terjadi jaringan antara Forum-forum LSM, yang didasarkan pada consensus adanya pendekatan yang sama dan pembagian tugas yang relatif sederhana. Dalam perkembangannya, kolaborasi menjadi tantangan serius tidak saja antara pelaku advokasi, tetapi dengan komunitas yang mengalami dampak.

Namun, Meuthia tidak secara spesifik menganalisa fragmentasi antara LSM satu dan lainnya khususnya dengan LSM yang menyongsong isu yang diangkat oleh gerakan feminisme. Kajian tentang gerakan sosial pasca kejatuhan rejim Suharto banyak mengupas dan terkait dengan gerakan demokratisasi di Indonesia. Gerakan ini mulai tumbuh dan semakin berkembang didukung oleh berbagai organisasi non pemerintah untuk mengawal proses reformasi yang dianggap rentan. Namun, kajian yang ada menyuarakan pesismisme terhadap gerakan demokratisasi yang berlanjut. Jatuhnya orde baru adalah proses insidental yang berlangsung cepat dimana peranan gerakan mahasiswa sangat dominan.

Gerakan bergelombang cepat yang menarik massa mahasiswa ini tidak dianggap sebagai gerakan yang terhubung dengan organisasi non pemerintah yang telah lama hadir di rejim Orde Baru. Gerakan ini muncul dari keprihatinan terhadap berbagai kerusuhan yang terjadi, mulai dari penembaka mahasiswa yang dikenal dengan sebutan Tragedi Semanggi, dan diikuti dengan kerusuhan rasial yang menyebabkan ratusan masyarakat terbakar secara dramatik dalam proses penjarahan

yang diprovokasi oleh kelompok-kelompok tak dikenal dan perkosaan massal perempuan etnis Cina yang dikenal sebagai Kerusuhan Mei 98. Organisasi Non Pemerintah datang kemudian untuk mendukung aksi-aksi mahasiswa, termasuk di dalamnya para feminis dan kelompok masyarakat perempuan yang bergabung dengan Suara Ibu Peduli, dan kelompok-kelompok lainnya sebagai wujud aksi dan gerakan kemanusiaan.

Kolaborasi muncul antara berbagai elemen dalam jumlah massif untuk mendukung para mahasiswa dalam bentuk penyediaan dukungan logistic, disamping mendukung para korban kerusuhan Mei 1998. Namun setelah kejatuhan Suharto, kolaborasi ini tidak berlanjut. Priyono, dalam Gerakan Demokrasi di Indonesia Pasca-Soeharto menilai bahwa gerakan ini telah kehilangan momentumnya, bahkan tidak berhasil dan tidak mengambil peluang terhadap proses pembangunan Negara baru hasil dari reformasi (Priyono, 2003). Walaupun gerakan pro demokrasi masih terus tidak berhenti melakukan upaya, namun Priyono menganalisa bahwa pada umumnya gerakan ini terfragmentasi dan tidak tergorganisir secara baik bahkan terisolasi dari masyarakat awam.

Sedangkan Otto Adi Yulianto melihat bahwa proses demokratisasi telah membawa peluang bagi gerakan perempuan untuk secara terbuka menyuarakan aspirasinya. Otto melihat secara spesifik bagaimana gerakan perempuan mengambil kesempatan tersebut dengan mengangkat isu kekerasan terhadap perempuan. Otto menilai gerakan perempuan pasca Suharto mengalami perkembangan yang cukup signifikan dimana hasil kongkrit dapat dilihat; pendirian Komisi Nasional Anti Kekerasan oleh Negara dan meningkatnya kesadaran masyarakat korban untuk melaporkan kasus kekerasan ke LSM perempuan. Otto lebih melihat perkembangan gerakan perempuan dalam menggalang agendanya dan belum menghubungkan gerakan itu dengan gerakan lainnya.

6. Gerakan Perempuan di Indonesia

Studi terhadap Aisyiyah dan Muslimat tidak bisa dipisahkan dengan keadaan kaum perempuan Indonesia yang menjadi *setting* sejarah lahirnya gerakan perempuan di Indonesia. Gerakan perempuan di Indonesia lahir karena ketidakberdayaan, keterbelakangan kultural,

penindasan, diskriminasi perempuan dalam masyarakat yang telah dilakukan oleh pemerintahan kolonial.

Apabila dilihat dari fase perkembangan gerakan perempuan Indonesia mulai dari masa prakemerdekaan, Orde Lama, awal Orde Baru, serta pasca 1980-an, berarti gerakan perempuan Indonesia mempunyai sejarah yang panjang. Kondisi Indonesia selama abad ke 19 sering terjadi per-golakan sebagai suatu tindakan protes terhadap semakin mem-besarnya kekuasaan Belanda dalam bidang politik yang berakibat pula pada semakin membesarnya kekuasaan mereka dalam bidang ekonomi dan budaya. Hampir di seluruh daerah terjadi perlawanan fisik melawan pemerintahan Belanda. Perang Bone pertama tahun 1824, perang Diponegoro di tanah Jawa tahun 1825-1830, perang Banten yang mengakhiri kesultanan Banten tahun 1832 dan perang Padri di Minangkabau tahun 1833-1837.

Perubahan yang dilakukan oleh pihak Belanda mengenai struktur pemerintahan tradisional, misalnya, kemudian diganti dengan birokrasi ala Barat di bawah pengawasan kekuasaan Belanda, yang demikian tidak diterima oleh rakyat Indonesia. Tidak hanya itu, pembaharuan-pembaharuan yang dilakukan oleh Belanda dalam bidang hukum dan ekonomi seperti hak penguasaan atas tanah, gaji buruh dan pembayaran pajak di-anggap bertentangan dengan nilai-nilai tradisional bahkan di-anggap sebagai pelanggaran terhadap keadilan dan menimbul-kan rasa cemas.

Pada tahun 1901 timbul elit baru yang eksis sebagai akibat dari perubahan politik penjajahan Belanda. Sebagaimana yang diungkap oleh Sukanti Suryochondro yang mengutip pen-dapat Robert van Neil bahwa "Kebijaksanaan Ethische Politik ada karena pengaruh beberapa orang Belanda yang menunjuk-kan adanya *eereschuld* (hutang budi) negeri Belanda terhadap jajahannya yang telah sekian lama memberi keuntungan. Ke-untungan yang berlimpah-limpah itu diperoleh dari sistem Tanam Paksa (*cultuurstelsel*) sejak tahun 1830, sedangkan rakyat pribumi menderita karena kemiskinan".

Senada dengan Robert van Neil, Howard M. Federspiel berpendapat bahwa:

> "*Many Dutch citizens felt that policy in the Indies during the nineteenth century had not been as humane towards the indigenous population as it should have been. There was a desire, especially among the ruling*

Catholic Party leadership, that amends should be made for those earlier instances of insensitiveness on the part of Dutch." (Howard, 2006)

Pemerintah Belanda menjadi lebih sadar akan pertanggungjawaban moral terhadap rakyat di tanah jajahannya. Pemerintah Belanda mulai memperhatikan kemakmuran dan kemajuan penduduk pribumi dan mulai menganggap dirinya sebagai pelindung yang berkewajiban memberi bimbingan kepada penduduk. Sistem eksploitasi diganti dengan politik pengajaran yang maju (*enlightened*).

Menurut Howard: "*In 1901 the Ethical Policy was iniciated, which was intended to revise the policy of economic development of the Indies to include more benefits for the indegenous population, such as the creation of school systems, welfare projects, and up grading the local economy*."

Politik Etis dikembangkan dengan maksud mengadakan serangkaian reformasi di Hindia Belanda sehingga kehidupan politik, sosial, ekonomi rakyat tambah membaik. Kebijakan ini didorong oleh motivasi kemanusiaan dan ekonomi, dan diberi slogan sebagai "Pendidikan, Irigasi dan Imigrasi" Kebijakan ini menyerukan peningkatan bidang pertanian dengan penyediaan irigasi yang lebih baik dan mendorong migrasi dalam negeri (transmigrasi) agar tidak terjadi kepadatan penduduk yang terlalu besar di Pulau Jawa. Lebih jauh, kebi-jakan ini juga memberikan penekanan khusus pada pengem-bangan bidang pendidikan secara sistematis, dengan tujuan menciptakan kehidupan rakyat pribumi yang lebih makmur. Sebagian besar pendukung fanatik kebijakan ini menyerukan di-tingkatkannya standar moral, sosial dan ekonomi rakyat.

Meskipun Politik Etis terutama dirancang untuk mentransformasikan masyarakat Indonesia agar dapat menikmati kekayaan kebudayaan Barat dan membawa Indonesia ke alam dunia modern, tujuan akhirnya tidak didefinisikan secara tegas. Beberapa perancangnya membayangkan tumbuhnya sebuah kelompok elit yang ter-Baratkan, yang akan dengan penuh rasa hormat mengakui utang budi mereka kepada Belanda atas kemakmuran yang mereka capai. Para perancang lainnya lagi mengharapkan tumbuh dan berkembangnya "sintesis kultural" yang didasarkan atas percampuran unsur-unsur kebudayaan lokal dan kebudayaan Barat. Sementara itu, yang lain lagi secara samar-samar membayangkan kemungkinan kemerdekaan tanah jajahan ini, dan memungkinkan pemisahan

antara mantan penjajah dan yang dijajahnya. Tetapi yang lainnya lagi menginginkan sebuah "Belanda Raya", yaitu komunitas rakyat yang hidup bersama-sama mendiami batas-batas Negara Belanda, tidak hanya lewat asosiasi kultural, tetapi juga lewat yang oleh de Kat Angelino disebut "sintesis dinamis". Sedangkan kelompok misionaris Kristen hanya peduli dengan bagaimana "mening-katkan kondisi spiritual rakyat melalui konversi agama.

Sejak sebelum kemerdekaan, dari catatan sejarah dapat disaksikan bagaimana perempuan Indonesia telah berorganisasi dan mengadakan berbagai aksi. Gerakan perempuan Indonesia tumbuh dan berkembang sejak masa kolonial (penjajahan) seiring dengan berdirinya organisasi-organisasi perempuan. Menurut Syahfitri Anita dalam artikelnya yang berjudul *"Gerakan Perempuan: Kajian Teoritis"*, wacana gerakan perempuan yang dihadirkan sejak awalnya merupakan suatu usaha untuk mengangkat posisi perempuan. Hal tersebut diambil dari asumsi bahwa peran perempuan dalam kehidupan masyarakat atau ranah kebijakan publik di berbagai belahan dunia dari waktu ke waktu terus berkembang, khususnya di Indonesia. Perkembangan ini tentunya mengarah kepada terciptanya ruang yang memberikan kesetaraan bagi perempuan baik secara individual maupun perempuan sebagai komponen masyarakat (Anita, 2006).

Sehingga sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia menceritakan beberapa nama perempuan yang disebutkan sebagai tokoh-tokoh perempuan yang ikut berjuang bersama rakyat dalam memperjuangkan dan merebut kemerdekaan Indonesia dari tangan kolonialisme. Misalnya saja, Cut Nya Dien, Dewi Saritka, demikian pula dengan R.A Kartini yang umumnya disebut-sebut sebagai tokoh perempuan pada zamannya, serta yang paling dikenal. Kartini (1897-1904) dinilai sebagai salah satu perintis kemerdekaan Indonesia, karena pemikirannya untuk melawan kolonialisme Belanda yang dianggapnya sebagai sumber penderitaan rakyat. Selama hidupnya, Kartini dikenal sebagai seorang tokoh yang berjuang memajukan kaum perempuan (Arbaningsih, 2005). Pemikiran Kartini banyak mengilhami gerakan perjuangan perempuan sesudahnya. Kartini mempunyai cita-cita untuk membebaskan perempuan dari keterbelakangan dan kemiskinan, ia melihat bahwa pendidikan perempuan adalah jalan untuk pembebasan itu. Namun menurut Kartini, titik tolak kemerdekaan perempuan bukanlah dengan melihat perempuan sebagai sosok mandiri yang

terpisah dari lingkungannya, melainkan sebagai pribadi yang terkait dengan kemajuan masyarakatnya. Kartini menulis: *"Kecerdasan pikiran penduduk bumiputera tidak akan maju pesat bila perempuan ketinggalan dalam usaha itu, (yaitu) perempuan jadi pembawa peradaban".*

Sampai saat ini Kartini menjadi simbol gerakan perempuan Indonesia dan hari lahirnya, 21 April selalu dirayakan oleh organisasi-organisasi perempuan dewasa ini. Selain Kartini dan beberapa tokoh perempuan lainnya, tercatat beberapa organisasi perempuan yang juga hadir pada masa sebelum kemerdekaan Indonesia. Organisasi-organisasi perempuan itu bergelut mencari upaya untuk memperbaiki keadaan kaum perempuan dan mengubah tatanan yang menyebabkan kaum perempuan tertindas. Sebut saja misalnya Poetri Mardika, organisasi perempuan pertama di masa kolonial yang berdiri pada tahun 1912 (Saskia E. Wieringa, 1998). Organisasi ini sangat dekat dengan Boedi Oetomo karena tujuannya yang paling menonjol yaitu keterlibatan dalam usaha pemerdekaan bangsa. Poetri Mardika memusatkan perhatiannya terhadap perjuangan terhadap akses pendidikan bagi perempuan dan reformasi perkawinan. Setelah berdirinya Poetri Mardika, dalam tahun-tahun berikutnya berbagai organisasi ataupun perkumpulan bermunculan baik yang didukung oleh organisasi laki-laki maupun yang terbentuk secara mandiri oleh perempuan sendiri. Misalnya, Pawiyatan Wanito (Magelang, 1915), Percintaan Ibu Kepada Anak Temurun—PIKAT (Manado, 1917), Purborini (Tegal, 1917), Aisyiyah atas bantuan Muhammadiyah (Yogyakarta, 1917), Wanito Soesilo (Pemalang, 1918), Wanito Hadi (Jepara, 1919), Poteri Boedi Sedjati (Surabaya, 1919), Wanito Oetomo dan Wanito Moeljo (Yogyakarta, 1920), Serikat Kaoem Iboe Soematra (Bukit Tinggi, 1920), Wanito Katolik (Yogyakarta, 1924).

Secara keseluruhan organisasi-organisasi ini masih bersifat kedaerahan. Namun, pada intinya setiap organisasi perempuan saat itu bertujuan untuk dapat memperbaiki posisi perempuan dalam kehidupan bermasyarakat dengan meningkatkan pendidikan perempuan sebagai sebuah strategi dasar (Soetjipto, 2005). Selanjutnya, ada Isteri Sedar yang didirikan pada tahun 1930 di Bandung oleh Suwarni Pringgodigdo. Isteri Sedar adalah organisasi perempuan yang aktif dalam perjuangan politik. Dalam kongresnya tahun 1932, Isteri Sedar menyatakan diri ingin meningkatkan status perempuan Indonesia melalui perjuangan kemerdekaan. Ide dasarnya adalah

bahwa tidak akan ada persamaan hak antara laki-laki dan perempuan apabila tidak ada kemerdekaan, *"Hanya Indonesia yang merdeka oleh usaha besar-besaran kaum laki-laki dan perempuan yang bersatu padu yang akan sanggup memberikan persamaan hak dan tindakan kepada rakyat Indonesia"* (Arivia, 2006).

Pada masa pendudukan Jepang di Indonesia tahun 1942, semua organisasi perempuan dilarang kecuali Fujinkai. Organisasi bentukan Jepang ini beranggotakan istri pegawai negeri dan memiliki kemiripan dengan Dharma Perempuan (organisasi-organisasi istri para pejabat sipil). Kegiatan yang dilakukan oleh Fujinkai yaitu kegiatan sosial salah satunya dibidang pemberantasan buta huruf (Saskia E. Wieringa, 1998). Pasca kemerdekaan, berbagai organisasi perempuan tumbuh, selain juga ada yang merupakan kelanjutan dari organisasi perempuan di masa kolonial dan menjadi berkembang sesudahnya.

Diantaranya adalah Perempuan Marhaen yang menjadi sayap perempuan Partai Nasionalis Indonesia, dan ada Gerakan Perempuan Sedar (GERWIS) (Saskia E. Wieringa, 1999). GERWIS berdiri pada 1950, kemudian tahun 1954 GERWIS berganti nama menjadi Gerakan Perempuan Indonesia (GERWANI). Gerwani (Gerakan Perempuan Indonesia) adalah organisasi perempuan yang paling besar dan paling berpengaruh dalam sejarah Indonesia oleh karena, itu organisasi ini sering dikait-kaitkan dengan Partai Komunis Indonesia (PKI).

Sejak awal berdirinya, GERWANI banyak melakukan kegiatan-kegiatan untuk peningkatan kesadaran kaum perempuan dalam memperjuangkan hak-hak mereka baik secara ekonomi maupun politik. Para anggota GERWANI pada umumnya berpendidikan tinggi dan berkesadaran politik. Gerwani, menuntut tempat ditengah gelanggang politik bagi kaum perempuan. Sejarah yang panjang tentang perjuangan gerakan perempuan terputus sejak 1 Oktober 1965 yang menandai awal berdirinya rezim orde baru. Rezim ini melakukan pemberangusan dan pelumpuhan terhadap organisasi-organisasi perempuan beserta seluruh organisasi independen lainnya. Rezim Orde Baru mendukung habis-habisan kapitalisme yang berkembang dengan cara-cara yang sangat kejam, penuh dengan perampasan tanah petani, penggusuran pemukiman kaum miskin, penindasan dan penghisapan kaum buruh, dan berbagai bentuk kekerasan oleh aparat sipil maupun militer.

Gerakan perempuan yang kritis di Indonesia, tidak berkembang pada zaman orde baru. Mitos yang dikembangkan rezim orde baru saat itu mengarahkan peningkatan kualitas perempuan hanya sebagai istri. Ini ditunjukkan oleh berbagai organisasi perempuan bentukan pemerintah saat itu seperti PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga), Dharma Perempuan bagi istri pegawai negeri dan Dharma Pertiwi bagi istri yang suaminya bekerja di salah satu cabang angkatan bersenjata (Priyono et al., 2003). Sebagian besar organisasi perempuan di masa orde baru lahir sebagai tanggapan atas hegemoni dan dominasi negara terhadap perempuan. Karena dalam prakteknya seluruh organisasi perempuan yang ada diawasi dengan ketat, dan mutlak harus menjalankan politik pemerintah.

Banyak usaha yang telah dilakukan untuk mengangkat posisi perempuan, salah satunya melalui organisasi sosial perempuan sebagai gerakan perempuan untuk pembebasannya dari segala ketertindasan dan ketidakadilan. Dengan membangun organisasi perempuan di semua teritori, diharapkan perempuan dari berbagai kalangan masyarakat dapat memahami ataupun menyadari penyebab ketertindasannya kemudian ikutserta memperjuangkan hak – haknya.

Dalam masyarakat selama ini perempuan dipandang sebagai yang kedua "*The Second Sex*" dimana peran utama perempuan adalah dilingkungan rumah tangga *(domestic sphere)*, sedangkan peran utama pria adalah di luar rumah *(public sphere)* sebagai pencari nafkah utama. Ini merupakan bentukan budaya patriarki (Siti Musidah Mulia & Farida, 2005). Ideologi patriarki merupakan salah satu basis penindasan perempuan karena menciptakan dan memperkuat pembatasan ruang gerak perempuan antara *privat* dan *publik.* Privat bermuara pada wilayah rumah tangga, yang dianggap sebagai daerah awal utama kekuasaan laki – laki atas perempuan. Sedangkan publik menempati wilayah - wilayah seperti lapangan pekerjaan dan negara.

Patriarki menurut Kamla Bhasin adalah sistem yang selama ini meletakan kaum perempuan terdominasi dan tersubordinasi (patriarki). Hubungan antara perempuan dan laki-laki bersifat hierarkis, yakni laki-laki berada pada kedudukan dominan sedangkan perempuan sub-ordinat (laki-laki menentukan, perempuan ditentukan). Patriarki dikonstruksikan, dilembagakan dan disosialisasikan lewat institusi-institusi yang terlibat sehari-hari dalam kehidupan seperti keluarga, sekolah, masyarakat, agama, tempat kerja sampai kebijakan negara.

Secara keseluruhan kaum perempuan baik kalangan mahasiswa/ intelektual, buruh dan petani mengalami dampak dari budaya patriarki yang dilanggengkan melalui institusi yang bernama keluarga. Rumah adalah tempat dimana sosialisasi awal konstruksi patriarki itu terjadi. Dalam beberapa hal sebetulnya laki-laki juga dirugikan oleh patriarki. Dalam berbagai sistem kebudayaan, seperti juga yang dialami perempuan, mereka didesak ke berbagai macam stereotipe, dipaksa menjalankan peranan tertentu, diharuskan bersikap menurut suatu cara tertentu, terlepas mereka suka atau tidak. Mereka juga diwajibkan untuk menjalankan tugas-tugas sosial dan lainnya yang mengharuskan mereka berfungsi dalam cara tertentu. Laki-laki yang sopan dan tidak agresif dilecehkan dan diledek sebagai banci; laki-laki yang memperlakukan istrinya secara sederajat dicap "takut istri".

Frederick Engels, seorang pionir feminisme dalam ajaran Marxisme, melalui bukunya yang berjudul *The Origin of Family, State and Private Property* (Asal–Usul Keluarga: Negara dan Kepemilikan Pribadi) menjelaskan inti permasalahan dari melemahnya posisi perempuan adalah, mereka disingkirkan dari akses ekonominya dan hanya difungsikan sebagai medium untuk melanjutkan keturunan klan yang berarti penerus kekayaan (Engels, 2004). Perempuan disingkirkan dari kegiatan produksi dan diposisikan hanya sebagai aset yang dimiliki, dan berfungsi untuk melayani.

Posisi kaum perempuan hanya untuk melangsungkan keturunan dan pekerjaan rumah tangga yang dianggap tidak menghasilkan untuk perekonomian. Jika patriarki merupakan akar penindasan perempuan dalam hal budaya, maka *Neoliberalisme* juga merupakan akar penindasan perempuan dalam hal ekonomi dan politik (kebijakan). *Neoliberalisme* adalah cara baru untuk penguasaan secara langsung sumberdaya di negara terbelakang oleh penguasa-penguasa modal di negara-negara maju. Ini berarti membuat yang kaya semakin kaya, yang miskin semakin miskin. Paket-paket kebijakan yang dibawa oleh *Neoliberalisme* seperti perdagangan bebas, swastanisasi dan pemotongan subsidi, tidak lain, adalah paket-paket untuk membuat agar pemodal asing bisa mengeruk sebesar-besarnya kekayaan yang ada di negara-negara miskin, bisa dengan leluasa menanamkan modal mereka, sehingga bisa berkembang biak, bisa bertambah kaya.

Hadirnya organisasi perempuan sebagai gerakan perempuan Indonesia memiliki peran signifikan yang bukan saja untuk

memperjuangkan hak-hak dan kepentingan perempuan, yaitu untuk mengangkat dan mengurusi peran serta kedudukan perempuan yang bersifat gender. Tetapi keberadaan organisasi-organisasi perempuan harus mampu menyentuh persoalan-persoalan rakyat secara keseluruhan karena persoalan rakyat adalah persoalan perempuan, dan sebaliknya persoalan pembebasan terhadap perempuan merupakan bagian persoalan rakyat. Dalam artian gerakan perempuan seharusnya menunjukkan perannya dalam gerakan sosial lain.

Atas dasar inilah berbagai alternatif solusi terus dikembangkan dan diwacanakan oleh aktivis perempuan yang dari berbagai organisasi, termasuk dari kalangan akademisi untuk mempertajam persoalan-persoalan perempuan dan membicarakan metode pengorganisiran massa perempuan dengan satu prinsip, tidak memisahkan pengorganisiran perempuan dengan massa lainnya.

Menurut Vivi Widyawaty, aktivis perempuan dari Jaringan Nasional Perempuan Mahardika, organisasi-organisasi perempuan saat ini harus mampu mengembangkan peran gerakan perempuan ke dalam gerakan sosial lainnya artinya gerakan perempuan yang giat dikalangan rakyat jelata. Karena itu, membangkitkan kembali gerakan perempuan yang sudah mengalami pasang surut melalui pembangunan organisasi-organisasi perempuan di semua sektor adalah sebuah langkah kedepan untuk menghadapi persoalan-persoalan ketertindasan rakyat dan juga perjuangan yang lebih luas pada penegakkan demokrasi dan keadilan. Dita Indah Sari seorang aktivis buruh melontarkan pandangan kritis terhadap gerakan perempuan, ia mengatakan bahwa:

> *"Gerakan perempuan tidak bisa eksklusif, melainkan harus inklusif bekerja sama dengan gerakan-gerakan lain seperti gerakan buruh, ,gerakan tani, gerakan prodemokrasi, dan gerakan-gerakan masyarakat lain untuk bersama-sama memperjuangkan masyarakat yang lebih berkeadilan dan sejahtera. Juga membangun organisasi di akar rumput dengan mengaitkan persoalan sehari-hari dengan sistem politik seperti kekerasan dengan sistem pemerintahan yang militeristik, kenaikan harga kebutuhan pokok dan banyaknya orang miskin dengan ketidakmampuan mengelola ekonomi, serta tidak berjalannya sistem hukum".*

Sedangkan Ayu Ratih mendefenisikan gerakan perempuan sebagai usaha untuk menerobos batasan yang memisahkan persoalan ketertindasan perempuan dan ketertindasan manusia secara keseluruhan. Ini berarti bahwa gerakan perempuan harus menyusun strategi tentang bagaimana memberi warna perempuan pada setiap gerakan pembebasan yang bertujuan untuk menghapuskan segala bentuk diskriminasi dan ketidaksetaraan dalam tata hubungan antar manusia yang beradab. Basis teori dari gerakan pembebasan perempuan sesungguhnya adalah feminisme. Gerakan feminisme melihat terjadi penindasan terhadap kaum perempuan. Penindasan bersifat tidak adil. Dan pembebasan, mewujudkan pembatasan atas penindasan. Penindasan dan pembebasan tidak hanya memperkenalkan terminologi politik baru, namun sebuah perspektif baru dalam dunia politik, pandangan ini dipengaruhi oleh ide Marxis dari perlawanan kelas.

Menurut kaum Marxis, semua perempuan tertindas sebagai perempuan, tetapi dampak penindasan itu berbeda bagi perempuan pada kelas yang berbeda.[24] Perjuangan seputar penindasan perempuan memerlukan keterlibatan perempuan dari latar belakang sosial berbeda. Feminisme Marxis sebagai sebuah gerakan menggunakan analisis kelas dalam memahami penindasan perempuan. Aliran ini memandang masalah penindasan perempuan bersumber dari kapitalisme.

Sebagaimna yang diungkapkan oleh *Bell Hooks* seorang filsuf Amerika yang mewacanakan dan mengkampanyekan feminisme. Feminisme menurutnya adalah gerakan untuk mengakhiri seksisme, eksploitasi dan penindasan. Feminisme, sebagai ruh gerakan perempuan, dapat diberi pengertian sebagai "Suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja, dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut". Menurut definisi ini, seseorang yang mengenali adanya sexisme (diskriminasi atas dasar

---

24 Kelas sosial dalam konsepsi *Marxisme* yaitu sebagai segolongan besar masyarakat yang dibedakan dengan segolongan masyarakat lainnya berdasarkan posisi mereka secara historis dalam sistem produksi sosial, oleh relasi/hubungan mereka dengan alat-alat produksi, oleh peran mereka dalam organisasi kerja secara sosial dan sebagai konsekuensinya, adalah hilangnya kemampuan untuk mendapatkan jatah kekayaan sosial dan cara untuk memperolehnya.

jenis kelamin), dominasi lelaki, serta sistem patriarki dan melakukan sesuatu tindakan untuk menentangnya, adalah seorang feminis.

Karena itu, cukup menarik untuk meneliti organisasi perempuan sebagai sebuah gerakan bagi perjuangan pembebasan perempuan. Misalnya saja organisasi perempuan di Ormas Islam Muhammadiyah Aisyiyah yang lahir jauh sebelum munculnya organisasi perempuan di Indonesia. Gerakan Aisyiyah mempunyai empat agenda dalam memajukan kaum perempuan, yaitu: (1) menegaskan posisi perempuan dalam posisinya sebagai hamba Allah (ibadah) dan perannya sebagai khalifah (peran sosial). Hal ini menjadi penting dilakukan karena dalam konteks agama, perempuan berada dalam posisi yang subordinat, seperti perempuan menjadi makmum, laki-laki menjadi imam, perempuan pada posisi dinikahi, laki-laki dalam posisi menikahi, perempuan bekerja di rumah, laki-laki di luar rumah. Aisyiyah membentuk kelompok mubaligh perempuan dan pada tahun 1922, di Yogyakarta didirikan mesjid untuk perempuan yang memposisikan perempuan sebagai imam. Tahun 1926 didirikan di Garut, Jawa Barat, (2) adanya ketegasan hak-hak perempuan dalam perannya di wilayah publik. Secara perlahan, wacana ini berkembang dalam beberapa Muktamar Muhammadiyah yang memberi kesempatan luas bagi perempuan untuk aktif dalam dunia politik dalam upaya memperjuangkan kebutuhan strategis perempuan, (3) mempertahankan konsep keluarga *sakinah* sebagai upaya antisipasi dari krisis modernitas dan globalisasi yang mengancam keutuhan keluarga, (4) perempuan diberi keleluasaan untuk terlibat dalam proses pembangunan (Jamhari & Ropi, n.d.).

Demikian pula dengan Muslimat NU yang mempunyai tujuan organisasi berupa: (1) terwujudnya perempuan Islam yang bertakwa kepada Allah SWT, berilmu, beramal, cakap, dan bertanggung jawab serta berguna bagi agama, nusa, dan bangsa; (2) terwujudnya perempuan Islam yang sadar akan kewajiban dan haknya menurut ajaran Islam, baik secara pribadi maupun sebagai kelompok anggota masyarakat; dan (3) terlaksananya jamiah NU di kalangan kaum perempuan sehingga terwujud masyarakat adil makmur yang merata dan diridai Allah SWT. Dalam usaha merealisasikan tujuannya, Muslimat NU melakukan berbagai kegiatan, yaitu (1) mempelajari dan memperdalam serta mengamalkan ajaran Islam dengan sebaik-baiknya; (2) mempersatukan gerak langkah kaum perempuan umumnya dan muslimat ahlusunah

waljamaah pada khususnya dalam mewujudkan masyarakat adil makmur yang diridoi Allah SWT; (3) melaksanakan nilai budi pekerti dalam kehidupan sehari-hari; (4) meningkatkan kualitas perempuan Indonesia untuk memperkuat rasa tanggung jawab terhadap agama, bangsa, dan Negara; (5) mengusahakan agar perempuan Indonesia menjadi istri dan ibu yang baik guna pertumbuhan bangsa yang taat beragama; (6) bergerak aktif dalam lapangan peribadatan, sosial/ kesehatan/KLH, pendidikan, penerangan/dakwah, ekonomi/ koperasi, dan usaha-usaha kemsyarakatan lainnya; dan (7) membina kerjasama dengan badan-badan organisasi perempuan dan lembaga-lembaga lain. Struktur kepengurusan terdiri dari Pimpinan Pusat (PP) untuk tingkat pusat, Pimpinan Wilayah (PW) untuk tingkat provinsi, Koordinator Daerah (korda) untuk tingkat eks-karesidenan, Pimpinan Cabang (PC) untuk tingkat kabupaten/.kota, Pimpinan Anak Cabang (PAC) untuk tingkat kecamatan, dan Pimpinan Ranting (PR) untuk tingkat desa/kelurahan. Ada Pola Dasar Pengembangan Perjuanagan Muslimat NU yang menjadi dasar pengembangan yaitu; (1) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai *khalifatullah il al-ard* yang meliputi: (a) *amanah insan ila rabbihi* (tanggung jawab manusia terhadap Tuhannya); (b) *amanah insan ala insan* (tanggung jawab manusia terhadap sesama manusia); (c) *amanah insan ala nafsihi* (tanggung jawab manusia terhadap dirinya sendiri); (2) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai warga Negara Republik Indonesia yang meliputi wawasan ukhuwah Islamiyah (persaudaraaan Islam), wawasan ukhuwah wathaniyah (persaudaraan setanah air), dan wawasan ukhuwah basyariyah (persaudaraan yang bersifat kemanusiaan); (3) dasar-dasar pengembangan perjuangan Muslimat NU sebagai warga nahdiyah di bidang keperempuanan.

Berbeda dengan peanelitian yang dilakukan oleh Saskia Eleonora Wieringa tentang "Gerakan Perempuan dan Organisasi Kaum Perempuan dalam Perspektif Sejarah, melalui penelitiannya Wieringa mencoba menguak fakta sejarah Gerwani (Gerakan Perempuan Indonesia) yang selama ini disusun oleh Orde Baru, apakah "fiksi" atau "kebenaran". Untuk menjawabnya, Wieringa menggunakan gender sebagai konsep analitis. Konsep ini digunakan untuk mengeksplorasi bagaimana fungsi gender dalam hubungan-hubungannya dengan umat manusia dan bagaimana gender dimanipulasi didalam hubungan ekonomi, politik, dan sosial.

Dari penelitian yang dilakukan oleh Wieringa ini kemudian dapat menambah catatan baru bahwa sama seperti organisasi sosial dan organisasi kemasyarakatan lainnya, keberadaan organisasi perempuan adalah sebagai agen dalam melakukan perubahan-perubahan sosial di Indonesia. Sebuah perubahan yang menciptakan tatanan masyarakat demokratis yang adil dan damai bagi semua lapisan masyarakat terutama bagi kaum perempuan. Karena itu membangun organisasi perempuan yang program perjuangannya tidak terpisah dari perjuangan gerakan sosial masyarakat lainnya adalah jalan keluarnya.

Perempuan dari semua lapisan masyarakat jelas mengalami ketertindasan, baik oleh budaya patriarki dan *Neoliberalisme*. Seperti halnya dalam dunia pertanian. Perempuan menghadapi diskriminasi yang luar biasa dalam area ini, seperti upah buruh tani perempuan yang lebih rendah dibanding buruh tani laki-laki. Selain itu, di daerah pedesaan dengan taraf ekonomi rendah, petani perempuan mendapat perlakuan semena-mena. Secara individu mereka tidak memiliki hak-hak sosial dan hukum dan kadang tidak diperlakukan secara manusiawi. Secara total hidup mereka berada dibawah dominasi laki-laki dalam keluarganya. Petani perempuan mempunyai peran yang menentukan dalam ekonomi. Bukan hanya karena jam kerja yang panjang baik di rumah maupun di ladang, tapi karena perempuan menghasilkan anak dan ikut memikul beban ekonomi.

Bronstain (1982) menjelaskan bagaimana perempuan dari keluarga miskin di pedesaan acapkali harus menderita karena perjuangan rangkap tiga yang menindihnya, yakni bahwa perempuan itu sebagai warga negara yang terbelakang, perempuan sebagai petani yang tinggal di daerah yang sangat miskin dan perempuan yang hidupnya ditengah-tengah masyarakat laki-laki. Pada kenyataannya, perempuan sering ditinggalkan dalam upaya pengembangan ekonomi dan ilmu pengetahuan karena perempuan dianggap bertempat di rumah dan perannya sebagai pengasuh dan pemelihara rumah tangga (Aida, 1995).

Yayasan BITRA Indonesia sebagai salah satu NGO di Sumatera Utara yang pernah meneliti mengenai "Kondisi nyata yang terjadi di lapangan pada komunitas perempuan di pedesaan", mendeskripsikan bagaimana perempuan pekerja di pedesaan khususnya yang berprofesi sebagai petani mengalami beban ganda (kerja berlebih), selain harus melakukan kerja produksi yaitu bertani, dalam rumah

tangga, perempuan ini juga harus mengolah dan menyelesaikan proses pekerjaan domestik (memasak, mencuci dan memelihara anak) (Ependi, 2002). Dalam penelitian ini Yayasan BITRA menunjukkan bahwa telah terjadi peminggiran (marginalisasi) terhadap perempuan pekerja dari kerja produktifnya dimana upah kerja perempuan lebih rendah daripada upah pekerja laki-laki. Hal ini terjadi karena adanya anggapan bahwa posisi perempuan tidak dianggap sebagai individu yang menanggung beban ekonomi keluarga.

Kekerasan, subordinasi dan berbagai bentuk ketidakadilan yang dialami kaum perempuan di pedesaan seperti petani perempuan adalah persoalan yang bersumber dari sisa-sisa bentukan budaya feodalisme yang kemudian tertanam kuat (terkonstruksi) dalam sistem sosial masyarakat Indonesia sampai saat ini. Disadari atau tidak ini adalah bentuk penindasan terhadap perempuan yang secara perlahan tapi pasti merendahkan posisi perempuan ditengah-tengah masyarakat.

Untuk merubah penindasan dan penghisapan yang dialami kaum perempuan baik secara ekonomi, sosial, budaya mau pun politik diperlukan kesadaran perempuan untuk melakukan perjuangan beserta seluruh rakyat demi tegaknya kesetaraan, keadilan dan demokrasi. Suatu keharusan untuk membangun pondasi kekuatan dengan persatuan kaum perempuan yang berada di organisasi tani mau pun buruh atau organisasi-organisasi lainnya untuk bersama-sama dan bersatu padu yang juga harus didukung oleh kaum laki-laki. Bagi penulis keberadaan gerakan perempuan harus mampu berperan strategis dalam menguatkan gerakan petani di Indonesia. Seperti halnya Saskia E. Wieringa yang menggunakan perspektif feminis dalam menemukan fakta sejarah Gerakan Perempuan di Indonesia, penelitian ini juga banyak dipengaruhi oleh perspektif feminisme seperti feminis sosialis yang tidak memisahkan perjuangan pembebasan rakyat dari perjuangan pembebasan terhadap perempuan.

Teori feminisme beranjak dari asumsi bahwa gender merupakan konstruksi yang meskipun bermanfaat, tetapi didominasi oleh bias laki-laki dan cenderung opresif terhadap perempuan. Teori feminis berupaya menentang asumsi-asumsi gender yang hidup dalam masyarakat dan mencapai cara yang lebih membebaskan kaum perempuan (Fakih, 2003). Dalam menganalisis persoalan ketidakadilan yang dialami oleh perempuan, penelitian ini tidak melihat bahwa laki-

laki sebagai musuh perempuan, melainkan sebuah gerakan social baru yang dilakukan oleh kaum perempuan di Indonesia melalui organisasi Islam Aisiyah dan Muslimat NU. Upaya membebaskan kaum perempuan dari ketidakberdayaan merupakan perjuangan untuk menciptakan tatanan masyarakat yang lebih demokratis dan egaliter. Sebab, hak-hak politik, sosial, dan ekonomi perempuan adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari seluruh kerangka hak asasi manusia. Dengan demikian gerakan perempuan dapat berperan strategis untuk menguatkan gerakan – gerakan perlawanan (gerakan sosial) masyarakat, sebagai agen untuk memperjuangkan hak-hak demokratis, keadilan dan pembebasan rakyat. Demikian pula halnya dalam gerakan tani, gerakan perempuan adalah sebagai salah satu elemen penggerak perjuangan rakyat (petani dan buruh tani) dalam memperjuangkan hak-hak mereka.

Oleh karena itu, Gerakan perempuan dapat dilihat sebagai spektrum menyeluruh dari perbuatan individu atau kolektif secara sadar dan tidak sadar, kegiatan, kelompok atau organisasi yang berperhatian terhadap berkurangnya berbagai aspek subordinasi gender yang dipandang sebagai berjalinan dengan penindasan lainnya, seperti misalnya yang didasarkan atas kelas, ras, etnik, umur dan seks. Menurut *Melluci*, gerakan perempuan bisa berupa jaringan kerja yang tak nampak dari kelompok kecil yang timbul ditengah kehidupan sehari-hari, di dalam "laboratoriumnya" yang tak menampak itu, gerakan akan mempertanyakan atau menentang aturan hidup sehari-hari.

Gerakan perempuan seperti gerakan feminisme memandang perempuan sampai saat ini selalu dalam posisi tertindas, subordinat secara sistem dan terpenjara secara ideologis. Kelahiran gerakan pembebasan perempuan merefleksikan perubahan struktural dalam kehidupan sebagian besar perempuan. Gerakan feminis berhasil membangun karakter sosial atas situasi kaum perempuan dan mendapatkan pengakuan gender perempuan. Gerakan pembebasan perempuan merupakan gerakan yang heterogen dengan berbagai teori dan pandangan politik yang berbeda.

Apabila gerakan perempuan yang terjadi pada akhir abad ke-18 sampai awal abad ke-20 banyak memusatkan perhatiannya pada upaya memperoleh ruang publik yang lebih luas dengan keterlibatan perempuan di dalam wilayah politik dan ekonomi, maka belakangan

ini tuntutan yang memuncak dan meluas adalah penghilangan batasan wilayah publik dan pribadi dalam masalah perempuan. Gerakan perempuan yang terjadi saat ini lebih kritis memandang asal-usul munculnya penindasan terhadap mereka.

Kaum sosialis memandang perlunya gerakan perempuan yang bukan bertujuan memusuhi laki-laki. Lebih dari itu, gerakan perempuan mesti lebih kritis memandang asal-usul penindasan terhadap perempuan dan kaum tertindas lainnya. Karena kaum perempuan dan laki-laki sebagai kelas pekerja, sejatinya berada dalam penindasan yang sama. Perempuan harus bertarung dengan kemiskinan sebagai buruh pabrik, buruh migran, buruh tani dan buruh kebun, juga sebagai pembantu rumah tangga dan pekerja seks. Mereka semua memiliki karakter sosial yang sama, yaitu miskin, berpendidikan rendah dan dibayar murah. Ketiga poin diatas merupakan bentuk kekerasan yang paling mendasar terhadap perempuan yang berakar pada diskriminasi secara ekonomi politik dan sosial terhadap perempuan yang berwatak patriarki.

Selain itu, kaum perempuan secara terstruktur jauh sebelum mereka lahir telah ditempatkan pada posisi sebagai *the second creation* (makhluk kelas dua) dalam masyarakat.Ketertindasan (*oppression*) perempuan terjadi di mana-mana bahkan John Stuart Mill melihat bahwa sejarah penindasan terhadap perempuan lebih panjang dari sejarah perbudakan bangsa kulit hitam Afrika. Badan-badan internasional yang simpati terhadap ketertindasan perempuan, menemui kesulitan untuk melacak akar ketertindasan itu sendiri sehingga apabila perbudakan, memasuki abad 19 sudah dihapuskan dari dunia, tidak demikian adanya dengan penindasan perempuan. Penindasan perempuan berakar pada kesadaran manusia terhadap ideologi patriarkal yang bersemayam dalam relasi sosial, budaya, ekonomi, hukum, bahkan agama.

Meskipun dukungan politis yang cukup tinggi terhadap gerakan pemberdayaan perempuan di Indonesia, ternyata tidak otomatis menghasilkan pencapaian partisipasi perempuan yang cukup tinggi pula pada posisi strategisnya. Tindakan afirmasi (*affirmative actions*) sebagai upaya mempercepat ketertinggalan perempuan di beberapa sektor kehidupan, belum cukup mampu mendongkrak angka partisipasi perempuan ke tingkat yang lebih seimbang dengan laki-laki. Padahal hanya di posisi strategis inilah proses-proses

pengambilan kebijakan dapat dilakukan. Pada tingkat partisipasi yang tidak berhubungan dengan posisi pengambilan keputusan, partisipasi perempuan di sektor publik memiliki angka yang lebih seimbang dengan laki-laki.

3
Ideologi Gerakan Perempuan di Indonesia

A. Gerakan Feminisme di Barat

Secara historis memang gerakan feminisme muncul dari Barat Pendapat-pendapat yang memarginalkan posisi perempuan berawal dari Barat. Aristoteles mengatakan bahwa "*a women is the last link between animals and human being*" (mata rantai terakhir antara hewan dan manusia adalah perempuan). Begitu juga bangsa Barat, memandang kaum perempuannya sebagai manusia *inferiority complex* (*women is being who long hair and short of understanding*) (Saefudin, 1996).

Membaca perkembangan pemikiran kaum feminis Barat di balik perubahan perubahan arah pemikiran, terdapat suatu pola pergeseran paradigma. Feminisme lahir mengikuti rasionalisme aufklarung abad XVIII. Oleh karena itu landasan paradigmanya bersifat filosofis, dan arah pemikirannya adalah politik. Dia adalah bagian dari aliran liberalisme yang mengikuti revolusi sains di abad XVIII (Mernisi, 1994).

Paradigma feminisme abad XIX yang bersifat sosialistik adalah ideologi pembebasan yang dominan mengikuti revolusi industri di abad XVIII. Ketika feminisme bangkit kembali dan mengalami radikalisasi di tahun 70-an, paradigma yang digunakannya adalah sains bukan lagi ideologi (Mernisi, 1994).

Di tahun 80-an, kaum post-feminisme mengganti paradigma itu dengan linguistik. Soalnya, keabsahan sains sebagai bentuk pengetahuan yang paling benar mulai diruntuhkan oleh pemikir pasca strukturalis di tahun 70-an. Pluralisme sosialis, ditantang oleh visi pluralis epistemologis kaum pasca modern radikal. Pluralisme radikal

kaum pasca modernis ini, menyebabkan digesernya sains dan posisinya yang dominan dalam paradigma feminis, dengan masuknya mitologi dan theologi ke dalam gerakan mereka di tahun 80-an (Mernisi, 1994).

Tetapi di sisi lain, timbul tuduhan-tuduhan bahwa feminisme telah merusak keluarga, karena secara teori feminisme moderen adalah anti keluarga. Antara tahun 1963 dan 1975 angka perceraian di AS. telah meningkat sebesar 100%. Juga masalah kesejahteraan anak-anak yang semakin mengkhawatirkan. Isu-isu ini semakin sering diulas dalam berbagai terbitan dan media sejak pasca 1980-an.[25] Isu-isu ini memberikan pada berbaliknya arah perkembangan pemikiran feminime pada pasca 1980-an. Para feminis sendiri berbalik mengkritik teorinya sendiri, bahwa teori-teori feminisme yang ada hampir tidak pernah menyentuh masalah kesejahteraaan anak-anak dan kelestarian lingkungan hidup. Susan Gordon dalam bukunya, *The Prisoner Of Men's Dream*, menyatakan penglaman pribadinya yang merasa dikhianati. Ia menjadi aktivis feminis karena percaya dengan slogan feminis, bahwa masuknya perempuan di dunia maskulin dapat mentransformasikan dunia menjadi lebih damai. Ternyata yang ia dapatkan dunia semakin rusak, karena perempuan telah masuk ke dalam perangkap sistem patriarkis dan menjadi *male clone* (Kaufman-Janette et al., 2021).

B. Tiga Gelombang Besar Feminisme

Di dalam sejarah dan perkembangan teori feminisme, dalam rangka untuk memudahkan pemetaan teori-teori feminisme, terdapat tiga gelombang besar kelompok feminisme. Ketiga gelombang besar teori feminisme ini memiliki ciri-ciri tersendiri yang mengikuti sejarah perkembangan pemikiran manusia. Feminisme gelombang awal dimulai sejak 1800an merupakan representasi gelombang feminis pertama. Ini merupakan landasan awal dari pergerakan-pergerakan perempuan yang kelihatannya mereka lebih menyibukan diri sebagai aktivis pergerakan perempuan. Kemudian gelombang kedua tepatnya muncul dan berkembang pada awal-awal tahun

25 Beberapa yang terbaru misalnya buku, When the bough Breaks: The ost Of Neglection Our Children (Cylvia Hewlett, 1992), Ties that sress: The New Famili Imbalance (david Elkind, 1994), Fatherless America: Confronting Our Most Urgent Social Problem (David Blankenhorn, 1995), The Minimal Family (Dizard ang Galdin, 1990); dan sebagainya.

1960-an, ada kegairahan dari mereka untuk mempertanyakan representasi gambaran perempuan dan segala sesuatu yang feminin. Pada gelombang ini muncul refleksi tentang persoalan-persoalan perempuan, dan sebagai turunannya lahir teori-teori yang menyusun mengenai kesetaraan perempuan. Sementara itu, pada gelombang yang ketiga, teori-teori yang muncul ini mengikuti atau bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer. Dari sana kemudian lahir teori-teori feminisme yang lebih plural. Sebut saja misalnya, feminisme postmodernisme, postkolonial, multikultural dan global.

Gelombang Pertama Feminisme

Pada dasawarsa 1860-1920-an, terjadi mobilisasi gerakan perempuan dalam menuntut hak pilih di Amerika dan Inggris, sehingga feminisme gelombang pertama identik dengan gerakan sufragis yang dihubungkan dengan Emmeline Pankrust (Inggris) dengan *Women's Social and Political Union* (WSPU). Di samping perjuangan sufragis, konsep keluarga juga menjadi agenda perjuangan feminisme ini. Mereka tidak mensucikan (*desanctify*) peran dan fungsi keluarga serta tidak mensakralkan (*demystify*) hubungan ibu dengan anak perempuan (*motherhood*) serta beranggapan bahwa hubungan triadik antara negara birokratis, sistem kapitalisme, dan keluarga patriarkal adalah alat penindasan terhadap perempuan (Humm, 1990). Dalam konteks feminisme gelombang pertama, lahir perbedaan aliran feminisme liberal, feminisme radikal, feminisme sosialis, dan feminisme Marxist.

1. Feminis Liberal

Pemikiran dasar feminisme liberal adalah setiap laki-laki atau perempuan mempunyai hak yang sama untuk mengembangkan kemampuan rasionalitasnya secara optimal. Hal ini sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Alison Jagar dalam bukunya *Feminist Politics and Human Nature* (1983) bahwa sifat dasar manusia adalah kemampuan rasionalitasnya. Yang menjadi titik tekan argumentasi kaum feminis liberal adalah bahwa manusia yang berakal akan mengembangkan rasionalitasnya dalam bentuk moralitas dan kearifan. Sebaliknya, bila akal didefinisikan sebagai kemampuan untuk mengerti prinsip-prinsip rasional tentang moralitas, maka nilai otonomi individual tidak dapat dielakkan. Dan juga sebaliknya, jika akal didefinisikan sebagai kemampuan untuk memilih cara yang

terbaik guna mendapatkan hasil yang diinginkan, maka pemenuhan diri (*self-fullfilment)* sangat ditekankan. Dalam teori masyarakat, liberalisme menekankan masyarakat yang adil, yang memungkinkan individu dapat mempraktikkan otonomi dirinya dan mengisi atau memenuhi tuntutan eksistensi dirinya. Hak bagi kaum liberal harus menjadi prioritas daripada kebaikan (Arivia, 2006).

Hasil terbaik untuk kebahagiaan setiap orang dapat dicapai dengan meniadakan hambatan dan rintangan bagi kebebasan individu, serta membiarkannya mengejar kepentingannya sendiri tanpa ada hambatan apa pun. Dengan demikian, kemajuan dapat dicapai dengan sebaik-baiknya. Kekuasaan juga diperlukan karena manusia tidak sempurna. Kekuasaan itu harus terletak di tangan negara yang melindungi setiap individu, sehingga kebebasan mereka tidak terhambat oleh kekerasan atau tindakan anarkis (Laeyendecker, 1983). Akan tetapi, dalam hal intervensi negara, kaum liberalis sepakat bahwa intervensi yang minimal dari negara sangat baik untuk menjamin hak individu, baik dalam aspek kehidupan negara, organisasi, keluarga, sampai tempat tidur. Artinya, intervensi bagi kaum liberalis dibutuhkan agar individu dapat menjadi dirinya sendiri. Namun, perbedaan pendapat muncul dalam masalah intervensi negara di bidang publik. Hal ini kemudian melahirkan perbedaan antara liberalisme klasik dan liberalisme egalitarian. Feminis abad ke-19 pada awalnya lebih memihak pada liberalisme klasik, tetapi feminis abad ke-20 memihak pada liberalisme egalitarian.

Bagi feminis liberal egalitarian, intervensi negara berupa pelayanan hukum, jaminan pendidikan, pelayanan sosial untuk masyarakat miskin, perumahan, pelayanan kesehatan, kesejahteraan sosial, dan bantuan untuk keluarga dan anak-anak (Arivia, 2006). Begitupun dengan kondisi perempuan, feminis liberal egalitarian memandang bahwa negara harus mementingkan pelayanan kesejahteraan bagi perempuan, karena sedari awalnya perempuan tertinggal dengan laki-laki dalam mengakses pelayanan kesejahteraan tersebut. Laki-laki lebih dahulu menerima hak istimewa sebagai anggota masyarakat. Terkadang perbedaan kondisi ini sangat besar sehingga perempuan selalu tertinggal oleh laki-laki dalam menerima bantuan dari negara. Dengan memulai dari titik awal yang sama maka perempuan dapat mengimbangi laki-laki untuk bersama merekayasa negara yang sejahtera (*welfare state*).

Dalam pandangan feminisme liberal klasik, negara diharapkan dapat melindungi kebebasan sipil perempuan, misalnya hak kepemilikan, hak memilih, kebebasan berbicara, dan kebebasan untuk berorganisasi. Begitu juga dalam hal kompetisi di pasar bebas, setiap individu harus diberikan kesempatan yang sama dalam mengakumulasikan keuntungannya (Arivia, 2006). Feminis liberal klasik menekankan kebebasan sipil bagi perempuan untuk bersaing dengan laki-laki agar mendapatkan kesempatan yang sama dalam memperjuangkan kesejahteraan hidupnya.

Fokus pemikiran feminis liberal pada abad ke-18 adalah kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam aspek pendidikan, karena posisi perempuan sangat subordinat dalam aspek tersebut. Mary Wolstonecraft menggambarkan kondisi perempuan saat itu seperti burung dalam sangkar, sehingga membuat mereka cenderung menampilkan dimensi sensualitas, seperti suka berdandan dan bercermin (Tong, 2018). Dalam pandangan Wollstonecraft, kodrat perempuan bukan tinggal di rumah menjaga anak-anaknya, menjaga suami, dan pelayan bagi anak dan suaminya, sebagaimana yang dikonstruk oleh budaya patriarkal, karena jika laki-laki ditempatkan dalam peran tradisional perempuan, maka mereka juga akan mempunyai karakter yang sama. Begitu juga ketika laki-laki tidak dapat mengembangkan dirinya atau tidak menggunakan kapasitas akalnya secara optimal, mereka pun akan menjadi emosional dan sensitif, seperti yang telah dituduhkan terhadap perempuan selama ini. Wollstonecraft sangat menghargai kemampuan rasio manusia. Ia membenci novel Rosseau yang menggambarkan bahwa perkembangan rasionalitas manusia merupakan tujuan utama pendidikan laki-laki dan bukan perempuan. Rosseau sering memakai kata-kata "laki-laki yang rasional" dan "perempuan yang emosional". Atas dasar itu, kekuatan pikiran menjadi sangat penting bagi perempuan untuk mengembangkan kemampuannya, dan itu bisa didapatkan dengan memberikan kesamaan hak dalam pendidikan.

John Stuart Mills dan Harriet Taylor merupakan pelopor feminisme liberal abad 19, yang menekankan pentingnya mengembangkan rasionalitas, seperti halnya Wollstonecraft. Mills menekankan pendidikan dan persamaan hak, sedangkan Taylor menekankan kemitraan ekonomi antara laki-laki dan perempuan. Keduanya berkeyakinan bahwa pendidikan merupakan media untuk

membebaskan perempuan dari ketertindasannya, serta mendukung perempuan untuk masuk pada bidang medis, hukum, dan teologi, dan dapat menjadi mitra dalam ekonomi dan industri yang produktif. Di samping itu, feminisme liberal abad 19 juga memperjuangkan persamaan hak dan kesempatan bagi perempuan dalam hukum, administrasi, pengadilan, dan kebijakan negara (Tong, 2018).

Feminis liberal abad ke-20 identik dengan Betty Freidan. Dalam bukunya *The Feminine Mystique* (1963), Freidan mengatakan bahwa perempuan yang tinggal di pinggir perkotaan (sub-urban) selalu memerankan diri sebagai isteri tradisional seperti memasak, mengasuh anak, membersihkan lantai, dan menjadi ibu rumah tangga. Kegiatan ini dilakukan secara rutin tanpa ada pengakuan sebagai pekerjaan yang produktif, serta dianggap sebagai kodrat perempuan. Adapun, pekerjaan yang produktif selalu dilakukan laki-laki. Peran isteri tradisional seperti itu, pada akhirnya membuat perempuan mengalami disorientasi. Melihat kenyataan di atas, Freidan menganjurkan perempuan untuk kembali ke bangku sekolah agar mendapatkan pendidikan yang tinggi dan wawasan yang luas. Untuk mendapatkan kesetaraan dan identitas diri, perempuan dapat melakukan pembebasan tanpa harus berhenti mencintai suami dan anak-anak. Freidan juga menyarankan agar perempuan melakukan pembebasan yang berorientasi pada terciptanya kesadaran perempuan bahwa keberadaannya tidak mutlak dalam peran domestik. Pembatasan tersebut diciptakan oleh masyarakat dan budaya untuk mengubah pola pikir masyarkat tersebut. Laki-laki juga harus mengubah kebiasaan mereka untuk peduli pada urusan keluarga dan terlibat dalam pekerjaan domestic (Tong, 2018).

2. Feminisme Radikal

Feminisme radikal muncul awal tahun 1970-an terutama di Inggris dan Amerika. Secara garis besar, pokok-pokok pikiran aliran feminisme ini menolak ideologi dan institusi yang menindas perempuan, seperti: (a) ideologi patriarkal, yang menganggap bahwa setiap sistem otoritas berdasarkan pada kekuasaan laki-laki. Sistem ini mengejawantah melalui institusi-institusi sosial, politik dan ekonomi, sehingga merupakan basis ketertindasan perempuan. (b) lembaga keluarga, sebagai institusi di mana otoritas "sang bapak" dominan

dan terjadinya pembagian kerja berdasarkan gender. Dalam keluarga, ketertindasan perempuan disosialisasikan, direproduksi, dibentuk, dan disebarluaskan. Manifesto feminis radikal yang diterbitkan dalam *Notes From the Second Sex* (1970) mengatakan bahwa lembaga perkawinan adalah lembaga formalisasi untuk menindas perempuan, sehingga tugas utama para feminis radikal adalah menolak institusi keluarga baik pada tataran teoritis maupun praktis. Bahkan para feminis radikal menetapkan kuota pada anggotanya untuk hidup dalam lembaga perkawinan. Antipati feminis radikal terhadap laki-laki, membuat mereka ingin memisahkan diri dari budaya maskulin dan membentuk budaya sendiri yang disebut *sisterhood.* Selain memperkenalkan kehidupan lesbian, mereka juga mempropagandakan kehidupan melajang, dan hidup menjanda. (Megawangi,1999). (c) kekerasan terhadap perempuan, feminis radikal memandang kekerasan terhadap perempuan bersifat sistematis dan tidak selalu dipraktikkan dalam bentuk fisik, tetapi seringkali melalui lembaga hukum, pornografi, dan sebagainya. (d) *The Personal is Political,* slogan feminisme radikal untuk menolak hasil rekayasa ideologi patriarkal yang membedakan antara yang personal (wilayah privat) dan yang politik (wilayah publik). Wilayah privat dianggap bukan kepentingan umum, sehingga partikular. Feminis radikal beranggapan bahwa relasi pribadi antara laki-laki dan perempuan bersifat politik atau hubungan kekuasaan. Beberapa tokoh feminis radikal diantaranya Kate Millet dengan karyanya *Sexual Politic* (1970), Shulamith Firestone dengan bukunya *The Dialectic of Sex* (1972), dan Susan Brownmiller dengan bukunya *Against Our Will: Men, Women and Rape* (1975). Dalam feminisme radikal terdapat dua kelompok yang mempunyai pandangan yang berbeda tentang gender, seksualitas, dan reproduksi yaitu feminisme radikal libertarian dan feminisme radikal kultural (Tong, 2018).

Dalam pandangan feminisme radikal kultural, masalah femininitas ada pada penilaian yang rendah atas sifat-sifat feminin. Solusinya menolak konsep androgini dan mencoba memberi makna baru kepada femininitas (lawan dari kelompok radikal libertarian yang mendukung androgini). Mengenai seksualitas, kelompok ini menekankan bahaya seks heteroseksual karena laki-laki adalah pengontrol seksualitas perempuan. Feminisme radikal kultural berpendapat bahwa teknologi reproduksi dapat membahayakan eksistensi perempuan, karena menjadi ibu biologis adalah sumber kekuatan perempuan (Tong, 2018).

Sedangkan menurut feminisme radikal libertarian, konsep gender sangat detrimental (berlawanan) karena mengharuskan perempuan untuk bersifat feminin saja dan laki-laki maskulin saja. Solusi yang ditawarkan oleh feminis radikal libertarian adalah konsep androgini. Mengenai seksualitas, paham ini menekankan agar perempuan dapat menikmati semua jenis kegiatan seksual: heteroseksualitas, lesbian, autoerotik, dan lainnya. Mengenai reproduksi, kelompok ini menganggap bahwa teknologi reproduksi merupakan media pembebas perempuan, karena dengan teknologi itu perempuan tidak lagi harus menjadi ibu biologis (Tong, 2018).

3. Feminisme Marxist

Feminis marxist melihat bahwa manusia menciptakan dirinya dan secara kolektif merekayasa masyarakat. Hal ini menolak anggapan teori liberalisme tentang kealamiahan manusia (*human nature*). Dalam proses sosial, politik, dan ekonomi, bukan kesadaran yang menentukan eksistensi manusia, melainkan lingkungan sosial yang membentuk kesadarannya sebagai manusia (Marx, 1972; M Taufiq Rahman, 2019).

Feminis marxist melihat bahwa kondisi sosial telah membentuk sistem nilai patriarkal dalam masyarakat yang menganggap perempuan sebagai pekerja di rumah dan berperan sebagai pengasuh anak. Feminis marxist melihat bahwa segala bentuk kepemilikan pribadi merupakan wujud ketertindasan perempuan, seperti laki-laki yang menguasai perempuan dalam perkawinan. Laki-laki dianggap sebagai yang memiliki sumber daya yang dilegitimasi oleh budaya dan perempuan ditempatkan sebagai posisi abdi yang harus bergantung pada suami. Hal ini, menurut feminis marxist, telah membuat ketidakadilan dalam sistem kepemilikan dalam keluarga, di mana perempuan berada dalam posisi yang tidak diuntungkan karena peran tradisionalnya (Megawangi, 1999). Menurut Marx, hubungan antara suami dan isteri serupa dengan hubungan antara proletar dan borjuis.

Adapun Engels menghubungkannya dengan sejarah pra-kapitalisme. Dalam bukunya *The Origin of the Family: Private Property and the State*, ia menjelaskan bahwa sejarah terpuruknya status perempuan bukan karena perubahan teknologi, melainkan karena perubahan dalam organisasi kekayaan (Fakih, 2003). Dengan demikian, gerakan feminis ini melihat bahwa kondisi sosial sebagai suatu kesadaran

patriarkal yang harus diubah. Kealamiahan sifat perempuan (kodrat) bukan pilihan sadarnya, melainkan sebagai konstruk sosial. Shulamith Firestone dalam *The Dialectic of Sex* (1972) melihat bahwa analisis perbedaan seks dan reproduksi merupakan faktor yang signifikan dalam feminisme marxist. Perbedaan seks dan reproduksi merupakan indikasi awal pembagian kelas sosial dan ketertindasan perempuan. Perbedaan seks kemudian melahirkan pembagian kerja di mana perempuan dengan alat-alat reproduksinya cenderung diarahkan ke peran domestic (Chafetz, 1988).

4. Feminisme Sosialis

Suatu varian feminisme yang berusaha membebaskan perempuan dari ketertindasannya dengan mengadakan perubahan struktur patriarkal, agar kesetaraan gender dapat diwujudkan. Perwujudan kesetaraan gender merupakan syarat penting bagi feminis sosialis untuk terciptanya masyarakat egaliter tanpa kelas. Feminis sosialis mengadopsi teori *praxis* Marx untuk menyadarkan para perempuan bahwa mereka dalam kondisi kelas tertindas. Dengan mengetahui ketertindasannya, perempuan akan bangkit rasa emosinya (*emotional arousal*) dan secara revolusioner mengadakan konflik kelas, yang berujung pada konsep masyarakat tanpa kelas. Tokoh aliran ini adalah Zillah Eisenstein yang menulis buku *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism* (1974), yang memadukan teori kelas Marxis dengan konsep *the personal is political* dari feminis radikal. Eisenstein melihat bahwa penindasan terhadap perempuan tidak semata-mata disebabkan oleh perbedaan biologis, melainkan juga oleh persepsi masyarakat terhadap perbedaan tersebut sebagai konstruk sosial di mana perempuan merupakan kelas subordinat, inferior, dan marginal.

Begitu juga dengan Clara Zetkin (1857-1933) yang memperjuangkan gerakan perempuan secara politis. Zetkin mengusung *the women question* untuk menggambarkan pentingnya suatu organisasi atau lembaga otonom bagi perempuan dalam rangka mengkonkritkan emansipasinya dalam dunia politik dan ekonomi. Sebagai seorang aktivis Partai Sosialis Demokrat Jerman, Zetkin menggagas "hari perempuan dunia 8 Maret" yang menandai kesepakatan internasional untuk memperjuangkan kebebasan perempuan dari segala bentuk ketertindasan dan kekerasan. Yang lebih kontemporer adalah

Shulamith Firestone dalam bukunya *The Dialectic of Sex* (1972), yang menggambarkan penindasan perempuan dikonstruk oleh ideologi patriarkal dengan dalih perbedaan *biological sex*. Perbedaan jenis kelamin dijadikan alat untuk membedakan unit aktivitas laki-laki dan perempuan menjadi publik-domestik sehingga terjadi pembagian kerja secara seksual. Kenyataan dalam sektor domestik, kondisi perempuan selalu ditindas baik dalam hal produksi maupun reproduksi (Tong, 2018)(M Taufiq Rahman, 2018).

B. Gelombang Kedua Feminisme

Gelombang kedua pemikiran feminisme sangat signifikan pada pengorganisasian sejarah feminisme. Awal dari pemunculan gelombang kedua feminisme berhubungan dengan upaya mereka untuk beranjak dari aktivitas sifatnya yang praktis menuju ke arah kegiatan yang sifatnya lebih teoritis. Pada awalnya kelihatannya tugas feminisme gelombang kedua adalah untuk menjelaskan persoalan fundamental penindasan terhadap perempuan dan sekaligus untuk menjawab tantangan teori Marxisme.

Pada tahun 1970an, feminisme gelombang kedua mulai memfokuskan diri pada persoalan-persoalan yang mengarah kepada pemikiran bahwa perempuan memiliki kemampuan yang sama seperti laki-laki. Singkatnya, "perempuan dan laki-laki adalah sama". Politik ini diajukan sebab pada masa itu dalam masyarakat Barat ada kecenderungan untuk tidak membedakan kemampuan perempuan dalam mengisi posisi yang diisi laki-laki. Namun, politik "persamaan" ini mengakibatkan konsekuensi pertanyaan-pertanyaan yang lebih mendalam. Bila kalangan feminis ingin membangun politik yang menantang *status quo*, maka feminisme perlu melihat perbedaan yang dilakukan oleh masyarakat terhadap aktivitas kehidupan dan *psyche* antara perempuan dengan laki-laki. Tampaknya "perbedaan" (*difference*) ini yang menjadi pusat kajian para feminis gelombang kedua dalam upayanya untuk melihat karakteristik unik perempuan. Dalam femisme gelombang kedua ini terdapat feminisme eksistensialis.

1. Feminisme Eksistensialis

Feminis eksistensialis identik dengan Simone de Beauvoir yang menuangkan ide-ide tentang eksistensialisme perempuan dalam bukunya *The Second Sex* (1949). de Beauvoir melihat bahwa

penindasan terhadap perempuan berangkat dari asumsi bahwa laki-laki mengidentifikasikan dirinya sebagai "Kedirian" (*The Self*) dan perempuan sebagai "Yang Lain" (*The Other*). Dalam penjelasan-penjelasan biologis, psikoanalisis, ataupun Marxist terlihat bahwa konsep perempuan sebagai *the other* merupakan suatu hal yang alamiah. de Beauvoir justru melihat bahwa sifat alamiah (*innate nature*) antara laki-laki dan perempuan yang berbeda harus ditinggalkan, karena perbedaan tersebut merupakan konstruksi sosial. Melalui penjelasan ontologisnya, de Beauvoir berusaha membuat redefinisi ke"Ada"an perempuan (*what is a women?*) dalam rangka memposisikan perempuan sebagai subyek dan *being* yang bebas.

Dalam kerangka ini, perempuan bukan lagi sebagai *the other* melainkan sebagai *The Self* yang otentik. de Beauvoir melihat bahwa kodrat perempuan tidak ditentukan oleh perbedaan alamiahnya melainkan oleh bagaimana perempuan mencipta, memilih dengan sadar, dan bertanggungjawab terhadap eksistensi dirinya dalam proses kehidupan. Eksistensi diri perempuan merupakan faktisitas yang ekuivalen dengan laki-laki sehingga perempuan harus menjadi subyek yang bertanggungjawab terhadap eksistensinya sendiri (Tong, 2018).

C. Gelombang Ketiga Feminisme

Wacana gelombang ketiga feminisme, teori-teori yang muncul mengikuti atau bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer. Dari sana kemudian lahir teori-teori feminisme yang lebih plural. Sebut saja misalnya, feminisme postmodernisme, postkolonial, ekofeminisme, multikultural dan global. Postmoderenisme menawarkan pendekatan revolusioner pada studi-studi sosial, terutama, mempertanyakan validitas ilmu pengetahuan moderen dan anggapan adanya pengetahuan yang obyektif-pergerakan postmoderen mengabaikan sejarah, menolak humanisme dan kebenaran tunggal.

1. Feminisme Postmodern

Terdapat kesamaan konsep ketika membicarakan postmodernisme dan feminisme. Mengikuti pandangan Jean Francois Loytard bahwasanya postmodernisme menolak meta-narasi modernisme yang selalu mengaitkan realitas dengan dalih universal, esensial, dan

totalitas (Piliang, 1999). Meta-narasi ini tidak memberi tempat pada hal yang marginal, lokal, dan partikular. Feminisme postmodern melihat bahwa ideologi patriarkal merupakan meta-narasi, karena cenderung membenci pluralisme dan tidak memberi tempat pada realitas yang subordinat yaitu perempuan. Argumen-argumen dasar yang ditampilkan oleh feminis postmodernis seperti Helena Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Leslie Fiedler dan lain-lain, melihat bahwa strategi postmodernis dapat dipakai untuk mendekonstruksi hubungan dan definisi gender (Tong, 2018). Definisi perempuan itu sendiri tidak hanya dalam konsep melainkan juga dalam terminologinya sendiri.

Salah satu varian feminis postmodern yaitu feminis multikultural melihat bahwa feminisme sebelumnya menganggap bahasa ketertindasan perempuan berlaku universal. Dalam analisis gerakan perempuan di barat, masalah tersebut mempunyai konsep solusi yang seragam. Ketiadaan tempat bagi pluralisme dan kontekstualisasi ketertindasan inilah yang ditolak, karena masing-masing budaya memiliki bentuk penindasan yang khas. Adapun bagi feminis postmodern yang lahir dari poststrukturalis Prancis, lebih melihat pada sumbangan postmodern dalam bidang semiotik dan bahasa yang berhubungan dengan penggunaan konsep laki-laki dalam pembahasannya tentang kondisi perempuan. Dengan mengikuti model semiotik de Saussure, Derrida, dan Foucault, feminis postmodernis menaruh kepercayaan terhadap keragaman teks yang memungkinkan pemberdayaan perempuan melalui pencerahan identitasnya sendiri. Misalnya Helena Cixous dengan mengikuti model dekonstruksi Derrida menolak stereotip budaya yang menyarikan kualitas-kualitas menjadi laki/perempuan, maskulin/feminin, rasional/emosional, aktif/pasif, dan lain sebagainya (Beilharz, 2002).

Stereotip ini selalu menempatkan perempuan sebagai *the other* yang subordinat, marginal, bahkan inferior. Konstruksi ini berkembang dalam bidang biologi, ekonomi, sosial, budaya, dan politik yang kemudian menjadi relasi kekuasaan, termasuk dalam produksi teks. Cixous melihat konstruksi ini tidak baku melainkan representasi ideologi patriarkal. Perempuan harus membebaskan dirinya dari keterkungkungan relasi kuasa tersebut dengan cara menulis teksnya sendiri. Melalui produksi teks yang menggugat kemapanan ideologi dan relasi kuasa, maka kebisuan suara perempuan akan terpecahkan (*breaking the silence by speaking and writing*).

2. Feminisme Multikultural

Dalam konteks feminis postmodernisme terdapat dua kategori yang mempunyai landasan pemahaman yang sama yaitu feminisme multikultural dan feminisme global. Feminisme multikultural menekankan pentingnya penghargaan terhadap perbedaan-perbedaan kultural, ras, etnis, agama, seksual, pendidikan, dan lain-lain. Penindasan terhadap perempuan pada dasarnya memiliki keterkaitan yang erat dengan perbedaan-perbedaan tersebut karena penindasan perempuan bermula dari konteks-konteks yang berbeda tadi. Dalam hal ini, mereka mengkhawatirkan teori feminis tradisional yang melihat bahwa ketertindasan perempuan merupakan satu ide dan definisi yang mempunyai "kesamaan" (*sameness*) secara universal. Misalnya, bagaimana feminisme kulit hitam melihat bahwa ketertindasan mereka mempunyai keterkaitan dengan isu rasisme, klasisme, dan seksisme. Konteks ketertindasan ini oleh sebagian feminis kulit putih tidak diangkat ke permukaan sebagai contoh tipikal ketertindasan perempuan. Begitupun dalam melihat permasalahan pornografi di mana feminis kulit hitam tidak menganggapnya sebagai isu penting, berbeda dengan feminis kulit putih yang selalu memperjuangkan dihilangkannya pornografi sebagai media eksploitasi tubuh perempuan.

Multikulturalisme dalam feminisme melihat bahwa keunikan perempuan dan sejarah penindasannya selalu berbeda situasi dan kondisinya, sehingga feminisme harus melihat permasalahan-permasalahan ketertindasan perempuan dalam konteks lokalnya. Elizabeth Cady Stanton, sebagai misal, berusaha meyakinkan feminis kulit hitam bahwa perjuangan melawan seksisme dan penindasan merupakan esensi dari perjuangan feminisme yang sebenarnya (Arivia, 2006).

3. Feminis Postkolonial

Sedari awal, ide-ide feminis berasal dari barat sehingga pengalaman ketertindasan pun sesuai dengan kondisi geografisnya. Pemikiran feminis dewasa ini banyak melihat ketidakcocokan ketika ide-ide feminis barat diterapkan di dunia ketiga karena perbedaan kondisi sosial, budaya, ras, agama, sistem politik, ekonomi, dan lain sebagainya. Di samping itu, perempuan dunia ketiga dengan

keterbatasan kondisinya tidak memberikan sumbangsih terhadap ide-ide feminisme, melainkan hanya menjadi konsumen bahkan "korban" dari ide-ide feminisme barat. Dalam situasi seperti ini, feminis postkolonial melihat bahwa kondisi ketertindasan perempuan dunia ketiga berbeda konteks dan relevansinya, sehingga hanya dapat didekati berdasarkan kondisi spesifiknya sendiri.

Feminis postkolonial mencoba menjelaskan ide-ide feminisme berdasarkan pengalaman perempuan dunia ketiga yang terkait dengan masalah ras, hegemoni budaya, agama, kemiskinan, dan lain-lain. Atas dasar tersebut, feminis postkolonialis disebut juga feminis anti-imperialis atau anti-rasis. Ada beberapa hal yang berkaitan dengan ide-ide feminis postkolonialis yaitu; *Pertama,* feminis postkolonialis mendasarkan pemahamannya pada pengalaman perempuan kulit berwarna baik masyarakat dunia ketiga, masyarakat imigran, maupun penduduk minoritas. *Kedua,* feminis varian ini berusaha tidak hanya mengkritik sistem kapitalisme melainkan juga ideologi kolonial, praktik rasisme, serta imperialisme yang secara langsung atau tidak langsung menyumbang penindasan terhadap perempuan. Dan *ketiga,* mengangkat tema globalisasi beserta implikasi-implikasinya di dunia ketiga yaitu hadirnya kekuatan-kekuatan ekonomi dan politik global yang menyebabkan munculnya kekuatan-kekuatan reaksioner, nasionalis, serta fundamentalisme agama. Titik temunya adalah kebijakan pembangunan serta aturan-aturan negara dunia ketiga diatur (*regulatory state*) oleh mekanisme kekuasaan global, seperti perusahaan multinasional atau organisasi-organisasi internasional (Subono, 2000).

Mekanisme kekuasaan ini tidak hanya bergerak di bidang politik dan ekonomi melainkan juga di ranah budaya dalam bentuk konsumsi global masyarakat dunia seperti makanan, pakaian, informasi, dan lain-lain. Persoalan menjadi pelik bagi ide-ide feminis dunia ketiga karena *counter-hegemony* terhadap globalisasi banyak dilakukan oleh golongan reaksioner dan fundamentalis agama yang patriarkal. Di mana tempat perempuan untuk berjuang?, sedangkan mereka hanya menjadi obyek dalam segala kondisi di atas. Feminis postkolonial beranggapan bahwa negara, dalam hal ini harus mempunyai itikad baik dalam membuka peluang bagi perempuan untuk mengakses informasi dan pendidikan, serta memberikan peluang yang sama untuk dapat berpartisipasi dalam pembangunan. Di samping itu, ada langkah-langkah konkrit dalam mengatasi kemiskinan struktural yang

banyak dialami perempuan sehingga mereka mampu memperbaiki keadaan ekonominya. Pemerintah, dengan demikian, berusaha membangun sumber daya manusia secara setara, baik bagi laki-laki maupun perempuan agar dapat beranjak dari kondisi semula menuju masyarakat yang adil dan makmur. Karena permasalahan yang dihadapi berhubungan dengan identitas kolektif yang sama-sama tertindas, maka feminis postkolonial berusaha menggagaskan ide-idenya melalui penyadaran lembaga negara serta masyarakat budaya secara umum, untuk meningkatkan kualitas hidup yang seimbang.

4. Feminisme Global

Jika feminis multikultural menekankan perjuangannya pada perbedaan etnis, ras, dan kelas, maka feminis global melihat bahwa isu-isu kolonialisme, ketimpangan kebijakan dunia metropolis terhadap dunia ketiga, merupakan rentetan permasalahan yang menyebabkan ketertindasan perempuan di wilayah-wilayah dunia tertentu. Hal ini kemudian dielaborasi oleh feminis global sebagai isu-isu politik dan ekonomi yang lebih relevan dibandingkan dengan isu gender dan seksis. Feminis global melihat bahwa perbedaan antara dunia maju-dunia berkembang, metropolis-satelit, pusat-periphery, mengilhami cara pandang para feminis di dunia ketiga untuk melihat permasalahan perempuan. Misalnya bagaimana feminis global melihat kegagalan WID (*Women in Development*) dalam meningkatkan pendapatan perempuan miskin di dunia ketiga, karena feminisme barat tidak melihat keterkaitannya dengan dimensi pembangunan di dunia ketiga dalam memberdayakan perempuan (Arivia, 2006).

5. Ekofeminisme

Teori feminisme yang menonjolkan keunggulan kualitas feminim itu disebut ecofeminism. Teori ini dipengaruhi oleh filsafat yang berkembang pesat di Barat akhir-akhir ini, yaitu ecophilosophy atu ecosophy. Ecosophy mengkritik peradaban Barat yang telah melampaui kapasitas dukung bumi. Filsafat ini banyak dipengaruhi oleh spiritualitas ketimuran dan agama-agama mistik, serta pola kehidupan orang-orang terdahulu yang selaras dengan alam. Namun teori ecfeminism secara berlebih-lebihan mengagungkan kualitas feminim, dan menganggap kualitas maskulin selalu dalam arti negatif (Murata, 1996).

Spiritualitas ekofemenis mengajak manusia untuk mentransformasikan spiritual manusia guna mewujudkan masyarakat yang lebih baik, bukan dengan mengadakan transformasi eksternal yang sudah dianggap gagal. Transformasi internal ini adalah menumbuhkan kesadaran akan saling keterkaitan antar manusia dan alam semesta. Pendekatan internal atau esoteric lebih melihat inti kesamaan dari segala yang termanifestasi walaupun berbeda-beda (*unity*). Sedangkan pendekatan eksternal lebih menitikberatkan pada masalah perbedaan dari segala yang termanifestasikan (*separateness* atau dualisme). Dalam filsafat keilmuan mirip dengan panteisme neoplatonian (kesatuan wujud), dan materialisme cartesian (dualisme) (Megawangi, 1999).

Menurut spiritualitas ekofeminis, dominannya konsep separateness atau keterpisahan antara segala sesuatu (antar manusia maupun manusia dengan alam) dikarenakan manusia terlalu condong dengan pemujaan "Tuhan Maskulin" (*the father God*) dan kurang pada "Tuhan feminin (*the mather God*). Akibatnya manusia menginternalisasikan sifatnya dengan *the father God*; sebagai yang kuasa, aktif, terpisah, independen, jauh, dan dominan (Zimmerman, 1990). Maka manusia cenderung melihat manusia lainnya sebagai ego-ego yang saling terpisah. Manusia dan alam menjadi begitu terisolasi, yaitu menjadi subyek dan obyek, sehingga terjadilah penguasaan dan eksploitasi alam oleh manusia.

Imajinasi bahwa "Tuhan feminin" menurut filsafat ini dapat membuat manusia menginternalisasikan sifat-sifat feminin, yaitu pengasih, pemelihara, bersatu, penerima, berserah diri dan segala kualitas feminin lainnya. Kualitas-kulaitas feminine ini akan menjadikan manusia sadar bahwa elemen-elemen dalam diri manusia, antar manusia, bumi, langit, seluruh kosmos, pada esensinya adalah satu yang berasal dan the mother God.

Ekofeminism menolak patriarkhi sebagai simbolisasi *the father God*, dan hanya menerima matriarkhi yang merupakan refleksi dari *the mother God*. Padahal ekofeminism percaya bahwa pada intinya segala sesuatunya adalah satu. Di sinilah *the missing link* yang belum dianalisis secara tuntas dalam spiritualitas ekofeminisme. Bagaimana ada dualisme kualitas Tuhan ini?, Bagaimana hubungan keduanya?, kalau akhir dari segalanya menurut ekofeminisme adalah satu, bagaimana kesatuan antara kedua kualitas Tuhan tersebut?.

Yang paling menarik dari pembahasan ekofeminisme ini adalah uraian dari Sachiko Murata dalam bukunya, *The Tao of Islam: A Source of Book of Gender Relationships in Islamic Thought* (1992). Murata berpendapat bahwa dalam patriarkhi dia tidak melihat sesuatu yang negatif. Karena Tuhan, melalui nama-namanya, adalah keseimbangan antara patriarkhi dan yang matriarkhi. Akan tetapi dia juga tidak menutup diri untuk menyatakan bahwa patriarkhi dan matriarkhi pada tataran manusia, masing-masing mempunyai sisi positif dan negatifnya, yang keduanya saling melengkapi. Tujuan penciptaan adalah penegasan Allah yang satu, melalui keseimbangan dan kesatuan Al-Jamal (feminitas) dan Al-Jalal (maskulinitas), baik secara internal maupun eksternal. Dengan kata lain, esensi hidup manusia baik laki-laki maupun perempuan adalah untuk menjadi insan kamil, yaitu yang dapat menyatukan sisi Ilahiyah Al-Jamal dan Al-Jalal menjadi Al-Kamal (sempurna).

Yang dimaksud dengan manusia bersifat patniarki negatif adalah jiwa yang ingin berkuasa, mendominasi, meninggikan diri, mempertuhankan diri. Sedangkan matriarki negatif adalah jiwa yang menyerahkan diri atau bersikap pasif pada segala sesuatu yang rendah (mateni, keduniaan. kegelapan, dan segala sesuatu sifat buruk). Kedua sifat buruk ini dimiliki oleh setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Untuk mencapai jiwa *mutma'innah* setiap manusia harus mentransformasikan batinnya untuk menjadi matriarki positif, yaitu sifat yang merendahkan dan menyerahkan dirinya pada jiwa yang lebih tinggi (Akal, Ruh Ilahi, Tuhan), sehingga mencapai jiwa mutma'innah yaitu patriarki positif Pencapaian kualitas sempurna inilah yang dimaksud Al-Qur'an bahwa laki-laki (patriarki positif) sederajat lebih tinggi dari perempuan (matriarki positif).

E. Sejarah Gerakan Perempuan Pra Kemerdekaan

Sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia menceritakan beberapa nama perempuan yang disebutkan sebagai tokoh-tokoh perempuan yang ikut berjuang bersama rakyat dalam memperjuangkan dan merebut kemerdekaan kita dari tangan kolonialisme. R. A Kartini umumnya disebut-sebut sebagai tokoh perempuan pada zamannya, dan yang paling terkenal.

Kartini (1897-1904) di nilai sebagai salah satu perintis kemerdekaan

Indonesia, karena pemikirannya untuk melawan kolonialisme Belanda yang dianggapnya sebagai sumber penderitaan rakyat. Selama hidupnya, Kartini dikenal sebagai seorang tokoh yang berjuang memajukan kaum perempuan (Arbaningsih, 2005). Namun, jauh sebelum tokoh emansipasi Kartini berjuang, telah muncul usaha untuk memikirkan pendidikan untuk perempuan. Tetapi usaha awal ini berasal dari lingkung individu dan dari golongan bangsawan. Misalnya usaha dari keluarga Keraton Pakualam di Yogyakarta yang mendidik gadis-gadisnya untuk belajar di sekolah Belanda dengan tujuan agar mereka dapat bekerja diberbagai lapangan (Suryocondro, 1984).

Pemikiran Kartini banyak mengilhami gerakan perjuangan perempuan sesudahnya. Kartini mempunyai cita-cita untuk membebaskan perempuan dari keterbelakangan dan kemiskinan. Ia melihat pendidikan perempuan adalah jalan untuk pembebasan itu. Namun menurut Kartini, titik tolak kemerdekaan perempuan bukanlah dengan melihat perempuan sebagai sosok mandiri yang terpisah dari lingkungannya, melainkan sebagai pribadi yang terkait dengan kemajuan masyarakatnya. Kartini menulis: 'Kecerdasan pikiran penduduk bumiputera tidak akan maju pesat bila perempuan ketinggalan dalam usaha itu, (yaitu) perempuan jadi pembawa peradaban'' (Arbaningsih, 2005). Kartini menjadi simbol gerakan perempuan Indonesia dan hari lahirnya, 21 April selalu dirayakan oleh organisasi-organisasi perempuan dewasa ini.

Selain Kartini dan beberapa tokoh perempuan lainnya, tercatat beberapa organisasi perempuan yang juga hadir pada masa sebelum kemerdekaan Indonesia. Organisasi-organisasi perempuan itu bergelut mencari upaya untuk memperbaiki keadaan kaum perempuan dan mengubah tatanan yang menyebabkan kaum perempuan tertindas. Sebut saja misalnya Poetri Mardika, organisasi perempuan pertama di masa kolonial, yang berdiri pada tahun 1912 (Saskia E. Wieringa, 1998).

Organisasi ini sangat dekat dengan Boedi Oetomo karena tujuannya yang paling menonjol yaitu keterlibatan dalam usaha pemerdekaan bangsa. Poetri Mardika memusatkan perhatiannya terhadap perjuangan terhadap akses pendidikan bagi perempuan dan reformasi perkawinan. Setelah berdirinya Poetri Mardika, dalam tahun-tahun berikutnya berbagai organisasi ataupun perkumpulan bermunculan baik yang didukung oleh organisasi

laki-laki maupun yang terbentuk secara mandiri oleh perempuan sendiri. Misalnya, Pawiyatan Wanito (Magelang, 1915), Percintaan Ibu Kepada AnaknTemurun-PIKAT (Manado, 1917), Purborini (Tegal, 1917), Aisyiyah atas bantuan Muhammadiyah (Yogyakarta, 1917), Wanito Soesilo (Pemalang, 1918), Wanito Hadi (Jepara, 1919), Poteri Boedi Sedjati (Surabaya, 1919), Wanito Oetomo dan Wanito Moeljo (Yogyakarta, 1920), Serikat Kaoem Iboe Soematra (Bukit Tinggi, 1920), Wanito Katolik (Yogyakarta, 1924).

Secara keseluruhan organisasi-organisasi ini masih bersifat kedaerahan. Namun, pada intinya setiap organisasi perempuan saat itu bertujuan untuk dapat memperbaiki posisi perempuan dalam kehidupan bermasyarakat dengan meningkatkan pendidikan perempuan sebagai sebuah strategi dasar (Ani Widyawani Soetjipto, 2005: 22). Selanjutnya, ada Isteri Sedar yang didirikan pada tahun 1930 di Bandung oleh Suwarni Pringgodigdo. Isteri Sedar adalah organisasi perempuan yang aktif dalam perjuangan politik. Dalam kongresnya tahun 1932, Isteri Sedar menyatakan diri ingin meningkatkan status perempuan Indonesia melalui perjuangan kemerdekaan. Ide dasarnya adalah bahwa tidak akan ada persamaan hak antara laki-laki dan perempuan bila tidak ada kemerdekaan, "Hanya Indonesia yang merdeka oleh usaha besar-besaran kaum laki-laki dan perempuan yang Bersatu padu yang akan sanggup memberikan persamaan hak dan tindakan kepada rakyat Indonesia" (Arivia, 2006).

Pada masa pendudukan Jepang di Indonesia tahun 1942, semua organisasi perempuan dilarang kecuali Fujinkai. Organisasi bentukan Jepang ini beranggotakan istri pegawai negeri dan memiliki kemiripan dengan Dharma Wanita (organisasi-organisasi istri para pejabat sipil). Kegiatan yang dilakukan oleh Fujinkai yaitu kegiatan sosial salah satunya dibidang pemberantasan buta huruf (Saskia E. Wieringa, 1998).

F. Sejarah Gerakan Perempuan Pasca Kemerdekaan

Pasca kemerdekaan, berbagai organisasi perempuan tumbuh, selain juga ada yang merupakan selanjutan dari organisasi perempuan di masa kolonial dan menjadi berkembang sesudahnya. Diantaranya Wanita Marhaen yang menjadi sayap perempuan Partai Nasionalis Indonesia, dan ada Gerakan Wanita Sedar (GERWIS) (Saskia E.

Wieringa, 1999). GERWIS berdiri pada 1950, kemudian tahun 1954 GERWIS berganti nama menjadi Gerakan Wanita Indonesia (GERWANI) (Saskia E. Wieringa, 1998). Gerwani adalah organisasi perempuan yang paling besar dan paling berpengaruh dalam sejarah Indonesia oleh karena itu organisasi ini sering dikait-kaitkan dengan Partai Komunis Indonesia (PKI).

Sejak awal berdirinya, GERWANI banyak melakukan kegiatan-kegiatan untuk peningkatan kesadaran kaum perempuan dalam memperjuangkan hak-hak mereka baik secara ekonomi maupun politik. Para anggota GERWANI pada umumnya berpendidikan tinggi dan berkesadaran politik. Gerwani, menuntut tempat ditengah gelanggang politik bagi kaum perempuan. Sejarah yang panjang tentang perjuangan gerakan perempuan terputus sejak 1 Oktober 1965 yang menandai awal berdirinya rezim orde baru. Rezim ini melakukan pemberangusan dan pelumpuhan terhadap organisasi-organisasi perempuan beserta seluruh organisasi independen lainnya.

Rezim Orde Baru mendukung kapitalisme yang berkembang dengan cara-cara yang sangat kejam, penuh dengan perampasan tanah petani, penggusuran pemukiman kaum miskin, penindasan dan penghisapan kaum buruh, dan berbagai bentuk kekerasan oleh apparat sipil maupun militer. Gerakan perempuan yang kritis di Indonesia, tidak berkembang pada zaman orde baru ini. Mitos yang dikembangkan rezim orde baru saat itu mengarahkan peningkatan kualitas perempuan hanya sebagai istri. Ini ditunjukkan oleh berbagai organisasi perempuan bentukan pemerintah saat itu seperti PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga), Dharma Wanita bagi istri pegawai negeri dan Dharma Pertiwi bagi istri yang suaminya bekerja di salah satu cabang angkatan bersenjata (Priyono et al., 2003). Sebagian besar organisasi perempuan di masa orde baru lahir sebagai tanggapan atas hegemoni dan dominasi negara terhadap perempuan. Karena dalam prakteknya seluruh organisasi perempuan yang ada diawasi dengan ketat, dan mutlak harus menjalankan politik pemerintah.

Banyak usaha yang telah dilakukan untuk mengangkat posisi perempuan, salah satunya melalui organisasi sosial perempuan sebagai Gerakan perempuan untuk pembebasannya dari segala ketertindasan dan ketidakadilan. Dengan membangun organisasi perempuan di semua teritori, diharapkan perempuan dari berbagai

kalangan masyarakat dapat memahami ataupun menyadari penyebab ketertindasannya kemudian ikut serta memperjuangkan hak-haknya. Dalam masyarakat selama ini perempuan dipandang sebagai yang kedua "The Second Sex" dimana peran utama perempuan adalah dilingkungan rumah tangga *(domestic sphere),* sedangkan peran utama pria adalah diluar rumah *(public sphere)* sebagai pencari nafkah utama. Ini merupakan bentukan budaya patriarki (Siti Musidah Mulia & Farida, 2005).

Ideologi patriarki merupakan salah satu basis penindasan perempuan karena menciptakan dan memperkuat pembatasan ruang gerak perempuan antara privat dan publik. Privat bermuara pada wilayah rumah tangga, yang dianggap sebagai daerah awal utama kekuasaan laki-laki atas perempuan. Sedangkan publik menempati wilayah-wilayah seperti lapangan pekerjaan dan negara. Patriarki menurut Kamla Bhasin adalah "Sistem yang selama ini meletakan kaum perempuan terdominasi dan tersubordinasi (patriarki). Hubungan antara perempuan dan laki-laki bersifat hierarkis, yakni laki-laki berada pada kedudukan dominan sedangkan perempuan subordinat (laki-laki menentukan, perempuan ditentukan)". Patriarki dikonstruksikan, dilembagakan dan disosialisasikan lewat institusi-institusi yang terlibat sehari-hari dalam kehidupan seperti keluarga, sekolah, masyarakat, agama, tempat kerja sampai kebijakan negara.

Secara keseluruhan kaum perempuan baik kalangan mahasiswa atau intelektual, buruh dan petani mengalami dampak dari budaya patriarki yang dilanggengkan melalui institusi yang bernama keluarga. Rumah adalah tempat dimana sosialisasi awal konstruksi patriarki itu terjadi. Dalam beberapa hal sebetulnya laki-laki juga dirugikan oleh patriarki. Dalam berbagai sistem kebudayaan, seperti juga yang dialami perempuan, mereka didesak ke berbagai macam stereotipe, dipaksa menjalankan peranan tertentu, diharuskan bersikap menurut suatu cara tertentu, terlepas mereka suka atau tidak. Mereka juga diwajibkan untuk menjalankan tugas-tugas sosial dan lainnya yang mengharuskan mereka berfungsi dalam cara tertentu. Laki-laki yang sopan dan tidak agresif dilecehkan dan diledek sebagai banci; laki-laki yang memperlakukan istrinya secara sederajat dicap "takut istri".

Frederick Engels, seorang pionir feminisme dalam ajaran Marxisme, melalui bukunya yang berjudul *"The Origin of Family, State*

and Private Property" (Asal–Usul Keluarga: Negara dan Kepemilikan Pribadi) menjelaskan inti permasalahan dari melemahnya posisi perempuan adalah, mereka disingkirkan dari akses ekonominya dan hanya difungsikan sebagai medium untuk melanjutkan keturunan klan yang berarti penerus kekayaan (Engels, 2004). Perempuan disingkirkan dari kegiatan produksi dan diposisikan hanya sebagai aset yang dimiliki dan berfungsi untuk melayani. Posisi kaum perempuan hanya untuk melangsungkan keturunan dan pekerjaan rumah tangga yang dianggap tidak menghasilkan untuk perekonomian. Jika patriarki merupakan akar penindasan perempuan dalam hal budaya, maka Neoliberalisme juga merupakan akar penindasan perempuan dalam hal ekonomi dan politik (kebijakan). Neoliberalisme adalah cara baru untuk penguasaan secara langsung sumberdaya di negara terbelakang oleh penguasa-penguasa modal di negara-negara maju. Ini berarti membuat yang kaya semakin kaya, yang miskin semakin miskin. Paket-paket kebijakan yang dibawa oleh Neoliberalisme seperti perdagangan bebas, swastanisasi dan pemotongan subsidi, tidak lain adalah paket-paket untuk membuat agar pemodal asing bisa mengeruk sebesar-besarnya kekayaan yang ada di negara-negara miskin, bisa dengan leluasa menanamkan modal mereka, sehingga bisa berkembang biak, bisa bertambah kaya.

Di Indonesia, tahun 2006 adalah masa panen kesengsaraan bagi kaum perempuan. Secara ekonomi kaum perempuan Indonesia menjadi korban terbesar dari kemiskinan dan kehancuran tenaga produktif akibat kebijakan Neolib. Dari 108 juta rakyat miskin yang hidup dibawah upah Rp. 19.000/hari, kaum perempuan menempati lebih dari setengahnya. PHK sepihak oleh berbagai industri manufaktur yang bangkrut mengorbankan angkatan kerja perempuan lebih banyak daripada laki-laki. Tingginya angka pengangguran perempuan juga dimanfaatkan oleh bisnis prostitusi dan pornografi, termasuk peningkatan jumlah pelacur. Jumlah pelacur anak saja mencapai 30%, dan setiap tahun 100.000 anak diperdagangkan (Dokumen Resmi Komite Persiapan Partai Persatuan Pembebasan Nasional, 2006).

Selain itu juga pendidikan dan kesehatan yang merupakan landasan bagi kemajuan sumber daya manusia dan kemajuan suatu bangsa, semakin tak menjangkau perempuan. Semakin sulit bagi mayoritas kaum ibu untuk mendapatkan pelayanan kesehatan berkualitas yang murah, karena rumah-rumah sakit besar yang

berteknologi tinggi mayoritas dimiliki asing dan tidak bisa diakses oleh rumah tangga miskin. Perempuan juga merupakan lapisan masyarakat dengan tingkat melek huruf dan rata-rata sekolah yang paling rendah. Pendidikan berkualitas hanya menjadi milik rumah tangga-rumah tangga kaya. Sehingga masuk akal jika perempuan terjerumus ke dalam pekerjaan-pekerjaan yang rentan eksploitasi, kekerasan, pelecehan seksual, termasuk rela dipoligami karena tergantung secara ekonomi. Ini semua ditimbulkan oleh Neoliberalisme yang diterapkan di Indonesia. Atas dasar inilah berbagai alternatif solusi terus dikembangkan dan diwacanakan oleh aktivis perempuan yang dari berbagai organisasi, termasuk dari kalangan akademisi untuk mempertajam persoalan-persoalan perempuan dan membicarakan metode pengorganisiran massa perempuan dengan satu prinsip, tidak memisahkan pengorganisiran perempuan dengan massa lainnya.

Menurut Vivi Widyawaty, aktivis perempuan dari Jaringan Nasional Perempuan Mahardika menyatakan: "organisasi-organisasi perempuan saat ini harus mampu mengembangkan peran gerakan perempuan ke dalam gerakan sosial lainnya artinya gerakan perempuan yang giat dikalangan rakyat jelata". Karena itu membangkitkan kembali gerakan perempuan yang sudah mengalami pasang surut melalui pembangunan organisasi-organisasi perempuan disemua sektor adalah sebuah langkah kedepan untuk menghadapi persoalan-persoalan ketertindasan rakyat dan juga perjuangan yang lebih luas pada penegakkan demokrasi dan keadilan. Dita Indah Sari seorang aktivis buruh melontarkan pandangan kritis terhadap gerakan perempuan.

Gerakan perempuan tidak bisa eksklusif, melainkan harus inklusif bekerja sama dengan gerakan-gerakan lain seperti gerakan buruh, gerakan tani, gerakan prodemokrasi, dan gerakan-gerakan masyarakat lain untuk bersama-sama memperjuangkan masyarakat yang lebih berkeadilan dan sejahtera. Juga membangun organisasi di akar rumput dengan mengaitkan persoalan sehari-hari dengan sistem politik seperti kekerasan dengan sistem pemerintahan yang militeristik, kenaikan harga kebutuhan pokok dan banyaknya orang miskin dengan ketidakmampuan mengelola ekonomi, serta tidak berjalannya sistem hukum. Sedangkan Ayu Ratih mendefenisikan gerakan perempuan sebagai usaha untuk menerobos batasan yang memisahkan persoalan ketertindasan perempuan dan ketertindasan manusia secara

keseluruhan. Ini berarti gerakan perempuan harus Menyusun strategi tentang bagaimana memberi warna perempuan pada setiap Gerakan pembebasan yang bertujuan untuk menghapuskan segala bentuk mendiskriminasi dan ketidaksetaraan dalam tata hubungan antar manusia yang beradab (Mursidah, 2013).

G. Gerakan Perempuan Era Reformasi

Gerakan perempuan Indonesia turut terlibat dan menjadi bagian penting dalam perjuangan reformasi. Lebih jauh gerakan perempuan bahkan membawa budaya politik baru yang berlandaskan pada etika kepedulian di tengah budaya politik yang maskulin. Hal ini tampak pada tindakan dan strategi yang diambil gerakan perempuan dalam menghadapi kerusuhan Mei 1998 dan konflik sosial dengan menggunakan isu SARA (Suku, Agama, Ras dan Antargolongan) di berbagai daerah. Dalam udara reformasi, gerakan perempuan Indonesia juga menawarkan diskursus baru yang mendobrak pemisahan antara privat dan publik. Diskursus ini diwujudkan dalam kebijakan pro perempuan seperti Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga di tahun 2004.

Gerakan perempuan Indonesia juga telah memasukkan perumusan perempuan ke dalam agenda perpolitikan. Hal ini terlihat pada lahirnya kebijakan kuota 30 persen keterwakilan perempuan dalam Undang-undang Pemilu dan Undang-undang Partai Politik sejak tahun 2002. Di tataran kebijakan sejumlah undang-undang yang pro perempuan sudah disahkan meskipun dalam implementasinya masih kurang dan banyak catatan. Singkatnya, setelah 20 tahun reformasi gerakan dan pemikiran perempuan terus berkembang. Perkembangan gerakan perempuan tersebut dapat dilihat dari kemunculan berbagai organisasi yang didirikan untuk menyuarakan dan membela kepentingan perempuan dalam berbagai isu, seperti keragaman identitas gender, disabilitas, perempuan adat, perempuan buruh migran, pekerja rumah tangga, dan masih banyak lagi. Namun, dua puluh tahun sejak reformasi dicetuskan, persoalan mendasar yang telah diperjuangkan sejak dulu masih dihadapi oleh kaum perempuan. Hingga kini kaum perempuan masih menghadapi persoalan mendasar seperti angka kematian ibu, perkawinan anak, perdagangan manusia, dan kesenjangan upah. Persoalan kekerasan dan diskriminasi

berdasarkan gender masih terus berlanjut, seperti perkosaan dan pelecehan seksual, juga persekusi terhadap LGBT (Siti Musidah Mulia & Farida, 2005).

Perjuangan gerakan perempuan belum selesai hanya dengan munculnya berbagai peraturan dan kebijakan yang mengakomodasi ketidakadilan gender. Dalam udara reformasi juga memberikan ruang bagi munculnya konservatisme berbasis agama dan puritanisme yang melakukan kontrol dan pembatasan terhadap perempuan. Negara semakin memfasilitasi kecenderungan kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan lewat peraturan daerah yang diskriminatif terhadap perempuan dan kelompok marginal. Dalam situasi tersebut, gerakan perempuan terus mencari bentuk dan pemikiran untuk mendorong agenda politik perempuan di ranah publik, mulai dari tingkat nasional hingga di akar rumput. Aksi kolektif perempuan adalah salah satu metode gerakan perempuan yang bertujuan untuk mengajukan tuntutan di ranah publik dengan tetap membawa identitas gender perempuan. Gerakan perempuan pun tak berhenti pada persoalan perempuan, tetapi juga merambah persoalan publik yang lebih luas, kelestarian lingkungan dan keadilan sosial. Artikel-artikel dalam Jurnal Perempuan edisi ini memperlihatkan upaya pemikiran dan gerakan perempuan untuk berjuang dalam berbagai ranah dan isu. Mulai dari gerakan basis di akar rumput hingga gerakan advokasi di level kebijakan. Mulai dari lingkup kecil di tataran desa hingga skala nasional. Semua tindakan kolektif yang melibatkan aktor kolektif dan diskursus gender tersebut menegaskan gerakan perempuan punya dampak dan daya dorong bagi perubahan sosial yang penting bukan hanya bagi keluarga, tetapi juga komunitas, pemerintah, dan masyarakat secara luas (Aida, 1995).

Memasuki era Reformasi, ruang bagi partisipasi perempuan semakin luas, tidak terbatas pada kelompok PKK dan kegiatan organisasi keagamaan. Hal ini berbeda dengan masa Orde Baru dimana aksi-aksi kolektif perempuan yang bersifat feminis dan kritis sangat dikontrol. Pada masa Reformasi aksi kolektif perempuan muncul dari konteks dan faktor yang beragam. Sistem budaya, agama dan kepercayaan, kekerabatan, pemerintahan, serta kemiskinan adalah beberapa faktor yang menjadi pendorong perempuan untuk berkumpul, baik untuk berinteraksi sosial maupun mendapatkan dukungan sosial. Aksi kolektif perempuan pada masa sekarang juga didorong oleh faktor

ekonomi untuk meningkatkan pendapatan, merespons ketidakadilan gender dan ancaman bagi keamanan para perempuan. Serikat PEKKA (Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga), KPI Cabang Parepare, Sekolah Perempuan, MUIWO (Migrant Workers United Wonosobo) dan PPR (Perempuan Pekerja Rumahan) Kelompok Bunda Kreatif Yasanti dan Posko Mentari adalah contoh dari aksi-aksi kolektif yang muncul di era Reformasi.

4
FEMINISME DALAM ISLAM

A. Gender Dalam Islam

Istilah feminisme di dunia Islam boleh jadi sudah dikenal sejak awal abad ini. Misalnya lewat pemikiran-pemikiran Aisyah Taymuriah, penulis dan penyair Mesir; Zaynab Fawwab, esais Libanon; Rokaya Sakhwat Hossain dan Nazar Sajjad Haydar. Termasuk R. A. Kartini, Emilie Ruete dan Zanzibar, Taj A1-Salthanah dari Iran, Huda Sya'rawi, Malak Hifni Nasir - yang dikenal Bahithat al-Badiyah - dan Nabawiyah Musa dari Mesir, Fatme Aliye dari Turki. Semua mereka adalah perintis-. perintis besar dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan sensitif gender, termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang hendak mengurung kebebasan perempuan (Munawar-Rachman, 1996).

Sebagai sebuah istilah yang mapan secara keilmuan, di Indonesia feminisme sudah dikenal sejak awal 1970-an. Terutama sejak tulisan-tulisan ilmiah tentang feminisme muncul di jurnal maupun surat kabar. Tapi sampai akhir 1980-an, orang masih takut bahkan mendengar istilah feminisme. Baru belakangan ini di tahun 1990- an istilah feminisme -dan selanjutnya kaitan Islam dan feminisme- biasa diterima walaupun dengan sikap yang hati-hati. Khususnya sejak diterbitkannya beberapa buku terjemahan terutama dari Riffat Hasan, Fatima Mernissi, Amina Wadud dan Asghar Ali Engineer. Berbarengan dengan itu dalam pemikiran beberapa kalangan cendikiawan Muslim di Indonesia pun mulai dirintis usaha-usaha ijtihad baru, untuk mendapatkan penafsiran yang lebih adil dan sejajar dalam soal isu-isu perempuan ini, seperti yang dilakukan Dr. Quraish Shihab, Dr. Nurcholis Madjid, Djohan Efendi dan Jalaludin Rakhmat (Fakih, 1996b).

Sebenarnya feminisme Islam seperti halnya feminisme pada umumnya tidak muncul dari satu pemikiran teoritis dan gerakan yang tunggal yang berlaku bagi seluruh perempuan di seluruh negeri Islam. Secara umum feminisme Islam adalah alat analisis maupun gerakan yang selalu bersifat historis dan kontekstual sesuai dengan kesadaran baru yang berkembang - dalam menjawab masalah-masalah perempuan yang aktual menyangkut ketidakadilan dan ketidak sederajatan. Apa yang khas dari feminisme Islam ini adalah dialog yang intensif antara prisnsip-prinsip keadilan dan kesedarajatan yang ada dalam teks-teks keagamaan dengan realitas perlakuan terhadap perempuan yang ada atau hidup dalam masyarakat Muslim (Munawar-Rachman, 1996).

Yang diperlukan sekarang, suatu gerakan pasca feminisme Islam integratif, yang melekatkan perempuan bukan sebagai lawan pria, seperti yang dipersepsikan kaum feminisme modern, atau sebagai subordinat pria seperti yang dipersepsikan oleh para anti feminisme tradisional, tetapi sebagai kawan (pasangan). Perempuan adalah kawan (pasangan) pria yang seiring dalam membebaskan manusia secara keseluruhan dari tarikan naluri kehewanan dan tarikan pengkondisian kemesinan di masa depan (Harlina, 2015).

Salah satu persoalan paling besar yang dibicarakan dalam feminisme Islam ini adalah persoalan "patriarkhi", yang oleh kaum feminis Islam sering dianggap sebagai asal-usul dari seluruh kecenderugan misogonis -yaitu "kebencian terhadap perempuan"- yang mendasari penulisan-penulisan teks keagamaan yang bias kepentingan laki-laki, misalnya seperti terlihat dalam banyak buku fikih perempuan yang boleh dikatakan tidak pernah ditulis berdasarkan pengalaman dan penghayatan keagamaan perempuan sendiri (Beechey, 1979).[26]

Konsep "dominasi" dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an sangat beragam bagi pemikiran keislaman. Ada di antara mereka yang mempergunakan pendekatan sosiologi antropologi

---

26 *Patriarchy* adalah prinsip yang mendasari segala subordinasi, tidak hanya subordinasi perempuan pada laki-laki, namun juga dominasi antara tuan dan yang dijajah, dominasi anak oleh orang tuanya, ataupun dominasi dalam bentuk hak monarkhi ataupun Clergy. Jadi Patriarchy adalah semangat rasisme, kelas, kolonialisme dan juga sexisme. Secara mendasar, Patriarchy adalah struktur kekuasaan/kekuatan kelelakian, dimana semua hubungan dipahami dalam term superioritas dan inferiontas.

dan ada juga yang melalui pendekatan etika religius. Ungkapan "dominasi" menurut sosiolog antropologi, mengatakan pola relasi kekuasaan individu adalah suatu "kemestian", yang tiada lain dibentuk oleh sikap manusianya sendiri secara alami. Sedangkan menurut etika religius, konsep "dominasi" adalah relasi kemitraan di mana satu dan Iainnya saling membutuhkan. Demikian halnya dengan kehidupan laki-laki dan perempuan kedua-duanya saling melengkapi dan menyempurnakan. Islam hadir sebenarnya dalam suasana pesan pesan moral keagamaan serupa itu.

B. **Konsep Gender**

Secara mendasar, gender berbeda dari jenis kelamin biologis. Jenis kelamin biologis merupakan pemberian; kita dilahirkan sebagai seorang laki-laki atau seorang perempuan. Tetapi, jalan yang menjadikan kita maskulin atau feminin adalah gabungan blok-blok bangunan biologis dasar dan intepretasi biologis oleh kultur kita. Setiap masyarakat memiliki berbagai "naskah" (*scripts*) untuk diikuti oleh anggotanya seperti mereka belajar memasukan peran feminin atau naskah maskulin, sebagaimana halnya setiap masyarakat memiliki bahasanya sendiri. Sejak kita sebagai bayi mungil hingga mencapai usia tua, kita mempelajari dan mempraktekkan cara-cara khusus yang telah ditentukan oleh masyarakat bagi kita untuk menjadi laki-laki dan perempuan. Gender adalah seperangkat peran yang, seperti halnya kostum dan topeng di teater, menyampaikan kepada orang lain bahwa kita adalah feminin atau maskulin. Perangkat perilaku khusus ini ang mencakup penampilan, pakaian, sikap, kepribadian, bekerja di dalam dan di luar rumah tangga, seksualitas, tanggung jawab keluarga dan sebagainya secara bersama-sama memoles "peran gender" kita (Julia, 2003).

Gender pada mulanya adalah suatu klasifikasi gramatikal untuk benda-benda menurut jenis kelaminnya, terutama dalam bahasa-bahasa Eropa. Kemudian Ivan Illich menggunakannya untuk membedakan segala sesuatu di dalam masyarakat vernacular seperti bahasa, tingkah laku, pikiran, makanan, ruang dan waktu, harta milik, tabu, alat-alat produksi, dan lain-lain (S. Dzuhayatin, 1996).

Pemakaian Gender dalam wacana feminisme mula pertama dicetuskan oleh Anne Oakley (1972). Perbedaan antara seks (jenis

bahwa yang pertama berkaitan erat dengan ciri-ciri biologis dan fisik tertentu, termasuk khromosom dan gentalia (eksternal maupun internal). Sementara identitas gender lebih banyak dibentuk oleh persepsi sosial dan budaya tentang stereotif perempuan dan laki-laki dalam sebuah masyarakat. Karena gender ditentukan secara sosial, maka ideologi dan wawasan suatu masyarakat atau suatu bangsa turut serta membangun gagasan gagasan tentang identitas ini (S. R. Dzuhayatin, 2012).

Gender sebagai alat analisis umumnya dipergunakan oleh pengamat aliran ilmu sosial konflik yang memusatkan perhatian pada ketidakadilan struktural dan sistem yang disebabkan oleh gender. Gender, sebagaimana dituturkan oleh Oalkley (1972) dalam Sex, Gender and Society adalah perbedaan yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis, yakni jenis kelamin (seks) adalah kodrat Tuhan, karenanya secara permanen berbeda. Sementara gender adalah *behavioral differences* antara laki-laki dan perempuan yang society constructed, yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ciptaan Tuhan, melainkan diciptakan baik oleh kaum laki-laki dan perempuan melalui proses sosial dan budaya yang panjang. Caplan (1987) dalam, The Cultural Construction of Sexuality menguraikan bahwa perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar biologi, namun melalui proses sosial dan kultural. Oleh karena itu, gender berubah dari waktu-ke waktu, dari tempat ke tempat bahkan dan kelas ke kelas, sementara jenis kelamin biologis (seks) akan tetap tidak berubah (Fakih, 1996b).

Perbedaan gender (*gender differences*) yang selanjutnya melahirkan peran gender (*gender role*) yang sesungguhnya tidaklah menimbulkan masalah, sehingga tidak perlu digugat. Jadi kalau secara biologis (kodrat) kaum perempuan dengan organ reproduksinya bisa hamil, melahirkan, dan menyusui dan kemudian mempunyai peran gender sebagai perawat, pengasuh dan pendidik anak, sesungguhnya tidak ada masalah dan tidak perlu digugat: Akan tetapi, yang menjadi masalah dan perlu digugat oleh mereka yang menggunakan 'analisis gender' adalah struktur "ketidakadilan" yang ditimbulkan oleh 'peran gender' dan 'perbedaan gender' tersebut. Dari studi yang diakukan dengan menggunakan berbagai manifestasi ketidakadilan, seperti dalam uraian berikut (Fakih, 1996b):

a. terjadi marginalisasi (pemiskinan ekonomi) terhadap kaum perempuan.
b. terjadinya subordinasi pada salah satu jenis seks, yang umumnya pada kaum perempuan.
c. pelabelan negatif (*stereotype*) terhadap jenis kelamin tertentu, dan akibat dari stereotype itu terjadi diskriminasi serta berbagai ketidakadilan lainnya.
d. kekerasan (*violence*) terhadap jenis kelamin tertentu, umumnya perempuan, yang disebabkan perbedaan gender.

C. Relasi Gender Dalam Islam

Konsep relasi gender dalam Islam lebih dari sekedar mengatur keadilan gender dalam masyarakat, tetapi secara teologis mengatur pola relasi mikrokosmos (manusia, makrokosmos (alam), dan Tuhan (Murata, 1992). Seseorang akan bisa keliru jika memaksakan pendekatan parsial dalam menganalisis pola relasi gender dalam Islam (Nasarudin, 2001).

Memahami konsep gender harus dilihat dari segi pandangan dunia bahwa segala apa yang diciptakan Tuhan memiliki arti satu kesatuan, antara satu dan yang lainnya menjadi penyempurna dan pelengkap bagi unsur yang Iainnya. Begitupun penciptaan manusia di permukaan bumi mempunyai tugas dan peran yang amat penting.

Dalam Islam tidak ada syari'at yang menunjukkan pendiskreditan terhadap satu jenis kelamin. Baik pria maupun perempuan, kedua-duanya berperan sebagai khalifah dan sekaligus sebagai hamba yang mesti menunaikan kewajibannya. Manusia dalam hal ini dituntut untuk memperhatikan konsep keseimbangan, keserasian, keselarasan, dan keutuhan dalam memelihara hubungan sebagai umat manusia dan menjaga serta melestarikan keadaan lingkungan hidupnya.

Secara internal, konsep relasi gender mengacu pada ayat-ayat esensial[27] yang sekaligus menjadi tujuan umum syari'ah (*maqashid al-syari'ah*), antara lain: 1. Untuk mewujudkan keadilan dan kebajikan

---

27 Yang dimaksud ayat-ayat esensial di sini ialah kelompok ayat-ayat yang menjadi pokok ajaran dan sekaligus menjadi tujuan umum syari'ah (*maqasid al-syari'ah*). Berbeda dengan kelompok ayat-ayat pendukung (*mu'ayyidah*) yaitu ayat-ayat yang menjadi sarana dalam mewujudkan kelompok ayat-ayat esensial.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ[28]

2. Keamanan dan ketentraman

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ[29]

3. Menyeru kepada kebaikan dan mencegah kejahatan

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[30]

Ayat di atas dijadikan *frame of work* dalam menganalisa relasi gender dalam al-Qur'an (Nasarudin, 2001).

Adapun jabatan yang menjadi kontroversi bagi perempuan adalah menjadi kepala Negara. Sebagian ulama masih menganggap jabatan ini tidak layak bagi seorang perempuan, namun perkembangan masyarakat dari zaman ke zaman pendukung pendapat ini mulai berkurang. Bahkan al-Maududi (w. 1974 M.) yang dikenal sebagai ulama yang tegas terhadap teks ajaran Islam, memberikan dukungan kepada Fatimah Jinnah sebagai orang nomor satu Pakistan (Sjadzali, 1990).

Ada beberapa ayat yang sering dipermasalahkan karena cenderung memberikan keutamaan kepada laki-laki, seperti dalam ayat kewarisan yang memberikan bagian kepada anak perempuan separuh dari bagian anak laki-laki (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ)[31], demikian pula halnya dengan laki-laki sebagai "pemimpin" perempuan

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ[32].

Kalau ayat-ayat ini dilepaskan dari konteks sosiohistorisnya maka ayat-ayat tersebut akan berkonotasi negatif kepada perempuan.

---

28 Q.S. al-Nahl/16:90

29 Q.S. al-Nisa'/4:58

30 QS. Ali 'Imran /3:104

31 Q.S. al-Nisa'/4:11

32 Q.S. al-Nisa'/4:34

Adapun persamaan kedudukan perempuan dengan laki-laki menurut Al Qur'an, antara lain:

a. Dari segi pengabdian: Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam pengabdian. Perbedaan yang dijadikan ukuran untuk memuliakan atau merendahkan derajat mereka hanyalah nilai pengabdian dan ketaqwaan kepada Allah S.W.T.
b. Dari segi status kejadian: Al-Qur'an menerangkan bahwa perempuan dan laki- laki diciptakan Allah dalam derajat yang sama.
c. Dari segi mendapat godaan: Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa godaan dan rayuan iblis berlaku bagi laki-laki dan perempuan, sebagaimana halnya Adam dan Hawa.
d. Dari beberapa penjelasan di atas, ada berbagai persoalan yang menjadi bias gender dalam ajaran Islam, hal ini mengundang variatif pemahaman di kalangan para ulama, cendikia, dan para ahli (aktivis) Islam.

Dalam tataran *the grand theories*, Islam memang mengenal pembedaan (*distinction*) laki-laki dan perempuan, tetapi itu tidak struktural, yang satu lebih tinggi dengan yang lain. Ketika diturunkan ke dalam tataran *the midle range theories*, pembedaan (*discriminations*) antara satu dengan lainnya sulit dihindari karena unsur-unsur kondisi obyektif lokal turut serta memainkan peran. Intensitas bias gender dalam proses pemahaman dan penghayatan agama, sangat ditentukan oleh taraf kognitif dan faktor sosial budaya suatu masyarkat.

Pola kesetaraan relasi gender dalam al-Quran sangat menarik untuk diperhatikan. Tipe-tipe manusia unggul dan manusia bobrok tidak didominasi oleh satu jenis kelamin, tetapi diungkapkan secara berimbang, laki-laki dan perempuan. Gambaran umum perempuan dalam al-Quran berbeda dengan realitas perempuan yang berkembang dalam sejarah dunia Islam. Sosok ideal perempuan digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik seperti sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "superpower, kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah kawin. Al-Qur'an mengizinkan kaum perempuan melakukan gerakan oposisi terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran. Bahkan Al Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan[33]

33 Q.S. An Nisa'/ 4: 75

Gambaran yang demikian tidak ditemukan di dalam kitab-kitab suci lain. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sejumlah perempuan yang memiliki kemampuan dan prestasi besar sebagaimana layaknya laki-laki. Perlahan-lahan kehidupan perempuan di masa Nabi sudah mengarah pada keadilan gender. Akan tetapi, setelah beliau wafat dan wilayah Islam semakin meluas, kondisi ideal yang mulai diterapkan Nabi kembali mengalami kemunduran. Peran sosial perempuan mengalami kemerosotan di abad kedua, setelah para penguasa muslim kembali mengintrodusir tradisi Hellinistik di dalam dunia politik. Tradisi Hellinistik banyak mengakomodir ajaran Yahudi yang menempatkan kedudukan perempuan hampir tidak ada perannya dalam kehidupan masyarakat.

Dunia Islam mengalami enkulturasi dengan mengadopsi kultur-kultur androsentris (untuk tidak menyebut kultur misoginis, suatu faham teologi yang membenci perempuan karena keterlibatannya dalam kasus dosa asal). Wilayah Islam bertambah luas ke bekas wilayah jajahan Persia di Timur, bekas jajahan Romawi dengan pengaruh kebudayaan Yunaninya di Barat, dan ke Afrika, seperti Mesir dengan sisa-sisa kebudayaan Mesir Kuno di bagian Selatan. Pusat-pusat kebudayaan tua tersebut memperlakukan kaumn perempuan sebagai the second sex. Para ulama yang berasal dari wilayah tersebut sulit melepaskan diri dari pengaruh kebudayaan lokalnya di dalam menafsirkan sumber-sumber ajaran Islam. Akibatnya fikih yang berkembang di dalam sejarah Islam berkembang jauh dari pusat kota (*heartland*) kelahirannya, dan dengan demikian semakin kuat pula proses enkulturasi yang terjadi dalam agama ini. Di samping itu, para ulama di antaranya dengan sponsor pemerintah sedang giat-giatnya melakukan standarisasi hukum dengan melaksanakan kodifikasi kitab-kitab fikih dan kitab-kitab hadis (Nasarudin, 2001).

Apabila isu kesetaraan gender dikaitkan dengan agama maka, masalah ini dapat dibicarakan dari dua sudut analisis yaitu; pertama, memakai analisis gender (dalam hal ini adalah ilmu-ilmu sosial) kepada teks-teks Islam terutama Al Qur'an dan hadits-hadits Nabi dan menafsirkannya sesuai dengan visi baru kesetaraan dan kemudian mengkonfrontasikannya dengan penafsiran yang ada dan telah mapan seperti yang telah dilakukan oleh para feminis Muslim selama ini; atau kedua, melihat persoalan gender itu sendiri dari sudut keilmuan Islam, jadi analisisnya bukan dari sudut sosiologi, tetapi dan sudut agama

Islam itu sendiri, yang mempunyai corak khas dan telah dipakai selama berabad-abad secara tradisional Analisis gender keislaman ini banyak dilakukan oleh para sufi (B. M. Rahman, 1997).

Terhadap dua cara analisis atas masalah gender di atas dapat digunakan pendekatan hermeneutik yang berbeda Yang pertama analisis gender atas teks-teks Islam biasa mengikuti Paul Ricouer: *interpretation as exercise of suspicion* (pelatihan sebagai latihan kecurigaan). Demistifikasi dilakukan atas simbol-simbol keagamaan yang berkaitan dengan persoalan gender. Dicari suatu penjelasan mengapa ketidaksetaraan gender itu — bahkan teks-teks keagamaan yang kelihatannya seksis dan misoginis — termuat dalam teks-teks Islam. Dalam analisis gender ini asumsinya jelas datang dari luar; suatu visi yang berkaitan dengan feminisme yang ingin membangun masyarakat berdasarkan kesetaraan gender dipakai untuk membaca, menerangi dan selanjutnya mencurigai teks-teks itu. Tetapi visi yang datang dari luar ini dipakai untuk nantinya ditunjukkan bahwa dari dalam teks sendiri visi kesetaraan itu memang implisit termuat dalam teks itu, dan sekarang bisa terlihat setelah dilakukan pembongkaran. Di sini menarik untuk memberikan suatu pemyataan dasar bahwa yang disebut "feminisme Islam" (kalau istilah ini bisa dipakai), tidak berbeda dengan arti umum dalam feminisme, kecuali bahasa feminisme Islam ini mengambil teks-teks sakral sebagai acuan analisis. Penafsiran atas teks-teks sakral justru perlu dicurigai berdasarkan teori feminisme yang sudah jadi. Dicari dan dicurigai penafsiran atas teks-teks yang menjadi sumber pembenaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga, justru untuk membangun suatu masyarakat yang adil secara gender.

Adapun pemakaian jenis hermeneutika kedua dalam analisis gender dilakukan dari sudut pandang keilmuan Islam, adalah hermeneutika yang memberikan tekanan: *interpretation as recollection of meaning* (penafsiran sebagai pengingatan kembali makna). Di sini diterapkan suatu lingkaran hermeneutik yang oleh Ricoeur disebut: "*believe in order to understand, understand in order to believe*". Hermeneutik ini jelas berasaskan kepercayaan akan adanya makna. Jika seseorang malakukan penafsiran atas teks-teks sakral itu, dan nantinya akan diperoleh makna yang terdalam, yang nampaknya terbungkus oleh lapisan luar literal dari teks. Dalam pemahaman dari

suatu penziarahan atas makna hakiki ini, seseorang pun akan tahu maksud Ilahi dalam pengaturan simbolik dan soal-soal relasi gender ini. Karena pemakaian simbol-.simbol ini berasal dari Tuhan sendiri. Pengetahuan tersebut didapat dengan analisis kata-kata, dan simbol-simbol yang ada di permukaan teks. Proses hermeneutik ini bisa terus dilakukan sehingga bertemu dengan makna batin di balik makna yang lahir. Proses hermeneutik seperti ini, dalam filsafat Islam tradisional disebut perjalanan dari tafsir kepada ta'wil.

Kaum perempuan secara terstruktur jauh sebelum mereka lahir telah ditempatkan pada posisi sebagai *the second creation* (makhluk kelas dua) dalam masyarakat. Ketertindasan (*oppression*) perempuan terjadi di mana-mana bahkan John Stuart Mill (1869) melihat bahwa sejarah penindasan terhadap perempuan lebih panjang dari sejarah perbudakan bangsa kulit hitam Afrika. Badan-badan internasional yang simpati terhadap ketertindasan perempuan, menemui kesulitan untuk melacak akar ketertindasan itu sendiri sehingga apabila perbudakan, memasuki abad 19 sudah dihapuskan dari dunia, tidak demikian adanya dengan penindasan perempuan. Penindasan perempuan berakar pada kesadaran manusia terhadap ideologi patriarkal yang bersemayam dalam relasi sosial, budaya, ekonomi, hukum, bahkan agama. Hukum yang selama ini dianggap mampu menjadi solusi ternyata belum mampu menangani sistem penindasan tersebut secara yuridis. Penindasan dan kekerasan terhadap perempuan yang banyak terjadi di ranah domestik (rumah tangga) masih dapat berkelit dari hukum dengan dalih hal itu dapat diselesaikan secara kekeluargaan.

Perempuan Indonesia adalah perempuan lokal di mana bentuk dan mekanisme ketertindasannya berbeda dengan perempuan di Barat. Perempuan Indonesia tidak berhadapan langsung dengan ideologi *feminine mystique*-nya Betty Freidan, yaitu suatu sindrom ketertindasan perempuan pasca Perang Dunia II di mana perempuan yang tadinya banyak mengambil alih peran publik laki-laki yang pergi perang (seperti menjalankan mesin pabrik, menjadi perawat, guru, tenaga administrasi dan lain-lain) dikembalikan lagi ke posisinya semula dengan alasan sektor tersebut adalah "dunia" laki-laki. Perempuan dikembalikan pada "kodrat" *mothering*-nya sebagai ibu, mengasuh anak, dan mengurus rumah tangga (Boucher, 2003).

Perempuan Indonesia menghadapi perihnya kolonialisme dan imperialisme bangsa barat yang tidak hanya menguras kekayaan alam

bangsanya, tapi juga menjajah mentalitas dan kesadaran bangsanya menjadi inferior, disorientasi serta menjadi tergantung. Konteksnya tentu berbeda karena perempuan dunia ketiga secara sosiokultural mempunyai perbedaan tradisi, keyakinan, sistem moral, tipologi masyarakat dan ideologi yang berbeda dengan perempuan barat. Atas dasar ini, masalah ketertindasan dan solusinya menjadi tipikal. Tidak bisa diseragamkan dengan penderitaan perempuan dibelahan dunia barat. Maka untuk memahami apa itu feminisme? Bagaimana kita dapat memahami feminisme di antara negara, kebudayaan, dan masa/kurun yang berbeda? masih relevan hingga saat ini.

Usaha untuk merumuskan apa itu feminisme harus merefleksikan pengetahuan kumulatif yang kita dapat mengenai perkembangan historis dari kritik dan program perubahan sosiopolitis status kaum perempuan dalam berbagai budaya. Penting untuk memeriksa kembali pemahaman awam atas kata "feminisme" sehingga didapat definisi baru yang merupakan konseptualisasi feminisme yang lebih dinamis dan komprehensif dari yang terdapat dalam kamus. Dalam kamus-kamus berbahasa Inggris di Amerika, feminisme umumnya didefinisikan sebagai teori dan/atau gerakan tentang peningkatan posisi kaum perempuan melalui persamaan hak politik, hukum dan ekonomi seperti yang dimiliki kaum laki-laki. Definisi ini mencerminkan isu tentang 'hak' yang merupakan ciri kuat tradisi barat, khususnya dalam teori dan praktik politik di Inggris dan Amerika Serikat. Bagi kaum perempuan di negara-negara itu, hak pilih, kontrol hukum atas pemilikan harta, dan persamaan kesempatan memasuki profesi kerja yang didominasi laki-laki menjadi isu lain dan tidak hanya isu mendapatkan akses ke dalam sektor-sektor yang didominasi lak-laki (Rokhmansyah, 2016).

Bagi mereka yang mempelajari sejarah Eropa, definisi itu ternyata tidak memadai. Definisi itu tidak dapat menjelaskan bahwa ternyata para pemimpin dan gerakan perempuan di berbagai negara Eropa sampai abad 19 juga memperjuangkan isu lain, yakni tidak hanya isu mendapatkan akses ke dalam sektor-sektor yang didominasi kaum laki-laki, tetapi juga pada aspek keperempuanan dan melakukan kritik atas masyarakat dan institusinya.

Feminisme harus dilihat sebagai sistem ideologi atau sistem ide yang berkembang dengan cepat. Sebagai ideologi, feminisme mencakup berbagai ide dalam spektrum yang luas dan memiliki

cakupan internasional. Feminisme tidak dapat dilihat sebagai bagian dari ideologi barat apapun, baik itu Katholik, Protestan, Liberal, Sosialis atau Maxis. Feminisme telah tumbuh sebagai konsep yang mencakup baik ideologi maupun gerakan untuk perubahan sosiopolitis berdasarkan analisis kritis atas hak istimewa kaum laki-laki dan subordinasi atas kaum perempuan dalam masyarakat manapun.

Secara umum, feminisme adalah ideologi kebebasan perempuan yang berasumsi bahwa kesengsaraan dan ketidakadilan terhadap perempuan disebabkan oleh seksualitasnya. Definisi ini saling melengkapi antara doktrin persamaan hak untuk perempuan dan ideologi transformasi sosial yang bertujuan untuk menciptakan dunia untuk perempuan. Gerda Lerner (dalam JP edisi 2) mengatakan bahwa feminisme harus dibedakan dari hak asasi perempuan dan emansipasi perempuan (Lerner, 1986). Hak asasi perempuan lebih diarahkan pada penyadaran kaum perempuan bahwa mereka memiliki hak yang harus dinikmati dan dihargai oleh individu dan institusi lain. Adapun emansipasi menitikberatkan pada pemberdayaan kaum perempuan agar berperan aktif dalam mengatasi ketertindasannya. Feminisme berupaya menghancurkan hirarki maskulin, dan bukan perbedaan seksual. Jadi, feminisme berarti pro-perempuan, tidak anti laki-laki. Feminisme berusaha menyeimbangkan kekuasaan politik, sosial, dan ekonomi antara laki-laki dan perempuan. Jadi, feminisme tidak dapat hanya dilihat sebagai bagian dari ideologi barat, baik agama maupun ideologi sekuler (Janssen, 1988).

Mereka yang bergiat di wilayah ini disebut feminis. Dan feminis tidak mengenal jenis kelamin. Artinya, feminis bisa juga berkelamin laki-laki. Meskipun istilah ini pernah menjadi kontroversial di kalangan aktivis, intelektual, dan akademisi yang *concern* membela dan memperjuangkan isu-isu tentang emansipasi perempuan. Pada awalnya, para feminis melihat feminis laki-laki sebagai suatu *contradictio in terminis*. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa feminis mestilah seseorang yang berjenis kelamin perempuan. Tapi, seiring dengan bergesernya paradigma dan strategi perjuangan serta semakin baiknya pemahaman orang tentang esensi perjuangan kaum feminis, keberadaan feminis laki-laki semakin dapat diterima oleh para feminis dan kalangan masyarakat luas umumnya. Ketika John Stuart Mill mengemukakan tentang pentingnya hak-hak politik perempuan, para feminis melihat bahwa peran laki-laki tidak bisa diabaikan

dalam merentas perjuangan kolektif gerakan perempuan. Begitu juga dengan kegagalan paradigma *Women in Development* (WID) yang hanya memfokuskan pada kelompok perempuan, melahirkan strategi dan paradigma *Gender and Development* (GAD) yang menekankan arti penting keterlibatan baik laik-laki maupun perempuan dalam memperjuangkan emansipasi manusia, terutama kaum perempuan (Janssen, 1988).

Pandangan yang kontra terhadap keberadaan feminis laki-laki didasarkan pada anggapan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai pengalaman historis dan eksistensial yang berbeda. Contoh yang seringkali mereka ajukan adalah laki-laki tidak memiliki rahim, sehingga mereka tidak pernah merasakan pengalaman biologis dan makna sosial sebagai ibu dalam masyarakat patriarkal (Muslikhati, 2004). Secara empiris, laki-laki tidak mengalami penindasan gender seperti perempuan. Di sisi lain, gerakan feminis berpendapat bahwa laki-laki dapat menyatakan diri feminis sepanjang mereka ikut berjuang untuk kepentingan kaum perempuan dan mentransformasi segala bentuk struktur ketidakadilan yang diakibatkan oleh hubungan manusia yang didasarkan perbedaan jenis kelamin dan gender (Suryorini, 2012).

5
Pengalaman Aisyiyah dalam Ranah Publik di Indonesia

A. Gerakan Organisasi Perempuan di Indonesia

Gerakan-gerakan sosial yang terorganisasikan dengan baik, baru benar-benar tumbuh pada dekade pertama abad ke-20. Meskipun keberadaan gerakan sosial tersebut agak beragam jika dilihat dari asal-usul dan tujuan pembentukannya, tetapi gerakan sosial tersebut mempunyai tujuan umum yang sama: menentang berbagai kebijakan pemerintah kolonial Belanda. Gerakan sosial tersebut ada yang bersifat politis dan ada pula yang bersifat keagamaan dan kultural (Fauziyah, 2015).

Hal yang cukup menarik, sebagian besar pemimpin yang memelopori gerakan-gerakan sosial itu dalam satu dan lain bentuk berlatar belakang pendidikan Barat. Karena alasan itu, beberapa sarjana yang mempelajari sejarah gerakan nasionalis Indonesia menyatakan bahwa pendidikan Barat merupakan penyebab langsung dan utama tumbuhnya kelompok elit nasional khususnya pada tahap-tahap awal. Pada gilirannya, kelompok elit ini berhasil memimpin dan menggerakkan berbagai gerakan sosial menentang kolonialisme Belanda.

Kelompok elit ini, meskipun mereka berpendidikan Barat, mereka tidak meninggalkan nilai-nilai yang lama. Pada diri mereka timbul suatu kesadaran terhadap situasi rakyat pribumi yang terbelakang sebagai hasil dari kolonialisme. Adanya diskriminasi di dalam masyarakat membuat mereka sadar dan berusaha untuk maju. Salah satunya yaitu dengan memberi kesempatan yang seluas-luasnya bagi rakyat pribumi untuk sekolah tanpa membedakan kelas (Jovani, 2014).

Kemajuan dalam konteks ini berarti mencapai derajat yang lebih tinggi, sosial maupun spiritual, serta mendapat penghargaan dan perlakuan yang lebih baik dari pihak penjajah. Bagi kaum perempuan, kemajuan bermakna terkikisnya hambatan-hambatan agar mendapat kesempatan mengembangkan jiwanya, mendapat kesempatan bersekolah dan bekerja di luar rumah dalam bidang yang sesuai dengan *skill*-nya. Pola hidup demikian lebih bermanfaat dan sesuai dengan cita-cita perikemanusiaan dan keadilan daripada hidup dengan pola feodal atau dengan pola tradisional yang membatasi ruang gerak kaum perempuan. Memperlakukan golongan perempuan berbeda dengan kaum laki-laki dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik dianggap bertentangan dengan nilai-nilai perikemanusiaan.

Perjuangan perempuan cenderung dimaknai sebagai: 1) perjuangan melawan penjajahan Belanda 2) perjuangan mengembangkan pendidikan bagi golongan perempuan, sebagaimana yang diusahakan R.A. Kartini, R.A. Kardinah, Dewi Sartika, Nyai Ahmad Dahlan, dan Rahmah El Yunusiyah, dan 3) perjuangan politik oleh organisasi-organisasi perempuan, seperti *Perserikatan Perkoempoelan Perempoean Indonesia, Istri Sedar, Fujin Kai dan Kongres Wanita Indonesia,* seolah-olah hanya dalam bidang-bidang kegiatan inilah perempuan dapat mengembangkan peranannya (Ridjal et al., 1993).

Sesungguhnya ruang lingkup peranan perempuan tidak sebatas tiga hal tersebut saja, bahkan bisa lebih luas dari ungkapan "perjuangan wanita" yang dibatasi oleh perhatian terhadap bidang-bidang tertentu saja. Perempuan juga bisa mengembangkan peranan dalam bidang agama, filsafat, hukum, kesusastraan dan kesenian, ilmu pengetahuan, kesehatan, media massa, ekonomi dan kesejahteraan sosial.

Tentu saja peranan sebagai istri dan ibu dalam rumah tangga adalah peranan yang maha penting. Peranan para perempuan kita dalam bermacam ragam bidang kegiatan ini sudah besar. Dan kalau-kalau tokoh perempuan kita dalam bidang-bidang kegiatan demikian tidak diperhatikan oleh Belanda pada masa lampau, maka kita berkewajiban memperhatikan, mempublikasikan dan menampilkan mereka untuk dijadikan contoh, teladan, serta sumber semangat dan inspirasi, terutama pada tokoh perempuannya.

Usaha Kartini, Dewi Sartika dan yang lainnya untuk memperbaiki dan meningkatkan status perempuan merupakan usaha yang

dilakukan secara individual. Yang demikian termasuk dalam kategori perjuangan mengembangkan pendidikan. Untuk mendapatkan hasil yang maksimal, diperlukan suatu kerjasama yang dilakukan dalam sebuah organisasi. Strategi ini diartikulasikan pertama kali oleh tiga saudara Kartini yaitu: Rukmini, Kartinah dan Sumantrie. Mereka bersatu dalam kesatuan yang serasi. Oleh Kartini diberi nama "het Klaverblad" atau "Daun semanggi" (Soeroto, 1979)[34]

Setelah Kartini wafat, menurut Abdurrahman Surjomiharjo bahwa seruan dalam surat edaran ditujukan kepada orang cendekiawan dan terkemuka pada waktu itu. Dalam surat edaran itu mereka mengajak membentuk suatu perkumpulan agar supaya mengadakan persatuan yang kuat untuk mengabdikan diri pada cita-cita meninggikan derajat bangsa. Apabila perkumpulan cukup jumlah anggotanya maka dimaksudkan untuk mengeluarkan sebuah majalah sebagai alat penghubung dan alat perjuanga (Mulawarman, 2020)[35]. Tidaklah diketahui kemudian apakah mereka berhasil membentuk perkumpulan ini, bahkan ketika mereka didatangi oleh para pemrakarsa "Bodi Oetomo" untuk bekerja sama, mereka menolak. Kenyataan ini menunjukkan paling tidak ada usaha untuk membentuk organisasi perempuan. Usaha ini lalu kemudian ditindak lanjuti oleh kelompok "Bodi Oetomo" (yang didirikan 20 Mei 1908) dengan mendirikan perkumpulan perempuan yang pertama di Jakarta pada tahun 1912 yang dinamakan "Poetri Mardika". Inilah cikal bakal organisasi perempuan di Indonesia.

Dalam permulaan Abad ke-20 lambat laun makin banyak perempuan yang mendapat kesempatan memperoleh pendidikan sekolah. Keadaan pada saat itu memang menguntungkan bagi perempuan. Dukungan terhadap usaha memajukan perempuan dijumpai di mana-mana. Pihak penguasa sendiri, berdasarkan konsep *Ethische Politiek* telah memberikan kesempatan yang lebih luas kepada kaum perempuan pribumi untuk memperoleh pendidikan. Bahkan dibentuk sekolah untuk gadis. Meskipun yang mendapat kesempatan tersebut masih terbatas pada anak-anak golongan priyayi (Touwen, 2000).

34 Tiap-tiap "satuan" daun semanggi terjadi dari 3 buah daun. Daun Semanggi yang terjadi 4 buah daun merupakan suatu keajaiban yang dijadikan tema dalam berbagai dongengan.

35 Surat edaran ini dikutip dari suratkabar "De Locomotief", Semarang, tanggal 2 Juli 1908, h. 2, kolom 1.

Di samping itu dari golongan swasta seperti gereja Katolik dan Protestan, yang mendapat subsidi besar dari pemerintahan, juga banyak mendirikan sekolah-sekolah dan asrama untuk para gadis. Bahkan pada tahun 1881 golongan ini sudah mengadakan usaha mendirikan sekolah-sekolah gadis bangsawan dimulai dengan terbentuknya *Vereeniging tot het onderhouden van een kost-en dagschool voor dochters van Hoofden en Aanzienlijken in de Minahasa.* Di Jawa usaha seperti ini baru dilakukan pada tahun 1905 di Yogyakarta (Gunning, 1924).

Dari golongan bangsawan seperti R.A. Kartini yang telah berusaha membuka sekolahnya di rumah sendiri. Adapun "Sekolah-sekolah Kartini" di Jawa didirikan atas prakarsa penganjur *Ethische Politiek* van Deventer dengan dibentuknya "kartini fonds" tahun 1913, lama setelah kartini wafat (1904). Selain Kartini, usaha seperti ini juga dilakukan oleh Dewi Sartika dengan mengepalai sekolah perempuan di Bandung tahun 1904 yang dipimpin oleh C.den Hamer, seorang inspektur sekolah pribumi (Hamer, 1890).

Lambat laun dirasakan tidak cukup masing-masing bekerja sendiri-sendiri. Untuk mencapai cita-cita kemajuan perempuan dan meninggikan derajat bangsa dianggap perlu untuk bekerja sama dalam bentuk perkumpulan atau organisasi. Menurut Sukanti, atas prakarsa "Boedi oetomo" (yang didirikan 20 Mei 1908) maka dalam tahun 1912 didirikan perkumpulan perempuan yang pertama di Jakarta yang dinamakan "Poetri Mardika". Tujuan perkumpulan ini ialah memberi bantuan, bimbingan dan penerangan kepada gadis pribumi dalam usaha menuntut pelajaran; memberi kesempatan kepada kaum perempuan untuk bertindak di luar rumah tangga dan menyatakan pendapatnya di muka umum; berusaha menghilangkan rasa rendah pada perempuan dan meninggikan derajatnya sehingga setingkat dengan kaum pria. Setelah itu banyak organisasi perempuan bermunculan seperti: "Pawijatan Wanito" di Magelang (1915), "PIKAT"-Percintaan Ibu Kepada Anak Temurun" di Menado (1917), "Purborini" di Tegal (1917), "Wanito Susilo" di Pemalang (1918), "Serikat Kaoem Iboe Soematra" di Bukit Tinggi (1920), "Wanito Katholiek" di Yogyakarta (1924) dan lain-lain. Pada umumnya, semua perkumpulan itu mempunyai tujuan mengadakan tali persaudaraan untuk bersama-sama mengusahakan kemajuan perempuan, memperluas kepandaian dan mencari kesempatan lebih banyak untuk

memperoleh pendidikan dan menghendaki hilangnya ketidakadilan dalam keluarga dan masyarakat (Suryochondro, 1984).

Usaha untuk memajukan kaum perempuan ini dilakukan juga oleh golongan Islam yaitu perkumpulan Muhammadiyah. Hal ini dilakukan untuk menggerakkan dan membina kaum perempuan sesuai dengan ajaran Islam dengan jalan mengadakan kursus-kursus, pengajian putri yang kemudian mendirikan sekolah puteri dan membentuk organisasi Aisyiyah. Di samping perempuan Muhammadiyah, kalangan perempuan Nahdhiyin pun berusaha dengan bersusah payah untuk memajukan kaumnya dengan membentuk organisasi Muslimat dengan anggaran dasar tersendiri.

Jika dicermati ternyata mudah sekali perkumpulan-perkumpulan tersebut terbentuk, bagaikan tumbuhnya jamur di musim hujan. Ada beberapa faktor yang menyebabkannya mudah terbentuk; (a) mulai adanya komunikasi lewat pers (b) adanya nilai gotong-royong dalam budaya Indonesia, orang sudah terbiasa bekerja sama dalam kelompok, meskipun dilakukan dengan pola yang berbeda. Gotong-royong yang ada di masyarakat biasanya didorong karena persoalan yang berhubungan dengan ekonomi dan diselenggarakan menurut tradisi. Sedangkan perkumpulan yang berbentuk organisasi diatur berdasarkan peraturan-peraturan tertulis yang berupa anggaran dasar dan anggaran rumah tangga yang mencantumkan pembagian tugas pengurus serta hak dan kewajibannya.

B. Profil Organisasi Aisyiah Muhammadiyah

Gerakan perempuan tumbuh sebagai bagian integral dari perkembangan kesadaran nasional. Keputusan Budi Utomo mendirikan Putri Mardika secara tidak langsung mempengaruhi Ahmad Dahlan, yang juga sebagai anggota Budi Utomo, untuk mengambil langkah yang sama dalam membentuk Aisyiyah pada tahun 1917.

Aisyiyah merupakan salah satu di antara sekian banyak organisasi perempuan Islam yang ada di Indonesia. Keberadaan organisasi ini semula berada di bawah naungan Muhammadiyah, oleh karena itu untuk mengetahui sejarah berdirinya, maka tidak bisa dilepaskan dengan organisasi induknya, Muhammadiyah. Organisasi Muhammadiyah, menurut Deliar, didirikan di Yogyakarta pada

tanggal 18 November 1912 oleh Kiyai Haji Ahmad Dahlan atas saran yang diajukan oleh murid-muridnya dan beberapa orang anggota Budi Utomo (Noer, 1982).

Kondisi sosio-religius umat Islam pada waktu itu tidak mempunyai vitalitas. Islam hanya dijadikan suatu kepercayaan hidup masyarakat yang diwariskan oleh nenek moyang secara turun-temurun dan tidak dijadikan sebagai keyakinan hidup yang mendorong mereka kepada perbuatan amal. Ajaran Islam tidak lagi menjiwai masyarakat dalam berbagai aspek kehidupan, yang ada hanya konservatisme, formalisme dan tradisionalisme belaka. Menurut Alwi Shihab, pandangan umum yang diyakini para sarjana tentang berdirinya Muhammadiyah karena didorong oleh menyebarnya gagasan reformis Islam dari Timur Tengah atau karena antagonisme ideologis berusia tua dalam masyarakat Jawa antara kelompok abangan dan kelompok santri. Studi ini (Shihab, 2016)[36] berusaha menekankan pentingnya penetrasi mendalam misi-misi Kristen di negara ini dan pengaruh kuat yang ditanamkannya dalam mendorong terbentuknya Muhammadiyah.

Meskipun misi Kristen mengambil langkah-langkah besar dan mempunyai dampak penting di negeri ini, dalam pandangan Dahlan, menantang dan melawan peran aktif mereka dan menghentikan penetrasinya melalui konfrontasi langsung adalah sesuatu yang tidak efektif dan strategis. Baginya yang lebih penting dari itu adalah membangkitkan kesadaran kaum Muslim mengenai akibat-akibat yang akan muncul dari kegiatan misi tersebut. Oleh sebab itu membangun infrastruktur gerakan lebih diutamakan daripada terlibat langsung dalam konfrontasi sengit dengan kelompok Kristen (Hadisiswaja, 1939).

Di samping itu, menurut Suratmin, kedudukan perempuan juga menjadi sorotan bagi Kyai Haji Ahmad Dahlan. Masyarakat masih beranggapan bahwa perempuan tidak perlu memiliki pendidikan tinggi, cukup mengetahui tugasnya sebagai seorang ibu jika mereka sudah menikah. Perempuan tidak diikutkan dalam kegiatan masyarakat. Masa itu kedudukan perempuan masih dianggap

---

36 Merujuk pada disertasi doktor di Universitas Temple Amerika Serikat , 1995 yang ditulis oleh Alwi Shihab dengan judul "The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia" yang kemudian dibukukan dengan judul *Membendung Arus Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Shihab, 2016).

rendah. Berangkat dari kenyataan ini, setelah berhasil mendirikan Muhammadiyah, Kyai Ahmad Dahlan mulai usaha baru untuk kaum perempuan dalam Muhammadiyah.

Pada awalnya beliau dengan dibantu Nyai Ahmad Dahlan berusaha mengumpulkan perempuan baik yang sudah tua maupun para remaja untuk mengikuti pengajian. Yang menjadi perhatian khusus adalah usahanya untuk melibatkan tidak hanya para majikan dan orang-orang kaya tetapi juga buruh-buruh batik dan pembantu rumah tangga dalam pengajian yang diadakannya.

Nyai Ahmad Dahlan dalam hal ini berkeinginan agar buruh batik dan pembantu rumah tangga itu diisi dengan pendidikan agama dan diberi pelajaran membaca dan menulis. Dengan cara seperti itu diharapkan supaya mereka dapat menjadi buruh yang jujur dan tidak merasa kecil hati. Untuk memberi pendidikan itu dicarikan waktu yang senggang dan pada waktu sore mereka itu mereka dikumpulkan. Perkumpulan ini diberi nama *Sopo Tresno.*

Beranjak dari perkumpulan yang sederhana kemudian Kyai Ahmad Dahlan yang didampingi oleh istri dan sahabat-sahabat dekatnya serta murid-muridnya berhasil mendirikan Aisyiyah sebagai bagian perempuan dalam Muhammadiyah yang bertujuan mengangkat derajat perempuan. Dalam setiap kegiatannya mengajak para perempuan Islam untuk berpikir secara baru, ia menyatakan bahwa perempuan juga berkewajiban mendidik dan memelihara anak serta akhlak keluarga. Tugas melakukan dakwah Islamiyah *amar ma'ruf nahi munkar* juga merupakan tugas dan kewajiban perempuan, serta perempuan perlu mendapat pengetahuan umum. Maka pada tanggal 22 April 1917 atau 27 Rajab 1335 Hijriyah organisasi Aisyiyah diresmikan. Upacara peresmian itu waktunya bertepatan dengan Isra' mi'raj Nabi Muhammad SAW yang diadakan oleh Muhammadiyah untuk pertama kalinya secara meriah dan besar (Suratmin, 1990).

Pada saat pemberian nama, pertama kali diusulkan nama Fatimah, tetapi nama itu tidak diterima.[37] Kemudian almarhum Kyai haji Fakhrudin mengusulkan nama Aisyiyah dan ini disetujui karena Siti Aisyah adalah istri nabi yang membantu beliau waktu berdakwah

---

37 Tidak diterimanya nama tersebut kemungkinan karena berkaitan dengan Syi'ah. Lihat Kuntowijoyo "Arah Pengembangan Organisasi Islam Indonesia: Kemungkinan-kemungkinannya" dalam (Marcoes & Meuleman, 1993).

dan pernah juga ikut berperang.

Susunan pengurus Aisyiyah hasil kesepakatan dalam pembentukannya telah ditetapkan sebagai berikut:

Siti Bariah	Ketua
Siti Badilah	Penulis
Siti Aminah Harawi	Bendahara
Ny. H. Abdullah	Pembantu
Ny. Fatimah Wasaal	Pembantu
Siti Dalalah	Pembantu
Siti Wadingah	Pembantu
Siti Dawimah	Pembantu
Siti Busyro	Pembantu

Selanjutnya untuk memberi bimbingan administrasi dan organisasi K.H. Mokhtar telah menyediakan dirinya, sedangkan bimbingan jiwa keagamaan diberikan sendiri oleh K.H. Ahmad Dahlan. Nyai Ahmad Dahlan diangkat sebagai pelindung karena beliau dianggap sebagai sesepuh dari pengurus Aisyiyah, menjadi tempat bertanya dan meminta nasihat.

Sejalan dengan pesatnya perkembangan Aisyiyah, maka status Aisyiyah dalam tubuh organisasi Muhammadiyah sebagai organisasi induknya turut pula berubah mengikuti perkembangan dan tuntutan zaman. Berikut di bawah ini perjalanan posisi dan struktur organisasi Aisyiyah:

1) Aisyiyah dikembangkan statusnya menjadi bagian Muhammadiyah pada tahun 1923.

2) Pada tahun 1927 Aisyiyah berubah menjadi Majelis Aisyiyah, hal ini dikarenakan semakin meluas urusan-urusan pimpinan cabang-cabang serta ranting-rantingnya di seluruh Indonesia. Sejak ini pula Aisyiyah telah bisa menjalankan Kongres sendiri walaupun penyelenggaraannya masih mengikuti Kongres/ Muktamar Muhammadiyah.

3) Sesuai dengan amanat Muktamar Muhammadiyah ke-32 tahun 1953 di Purwokerto, Aisyiyah menjadi bagian Muhammadiyah yang berkedudukan otonom. Seperti yang tercantum dalam Anggaran Pokok Aisyiyah tahun 1956 pasal 1 bahwa *"Aisyiyah*

adalah bahagian istimewa Muhammadiyah yang berkedudukan otonom. Aisyiyah dibentuk oleh Muhammadiyah". Bila dicermati betapa penting posisi dan peran Aisyiyah, walaupun masih menjadi bagian Muhammadiyah.

4) Pada tahun 1961 sesuai dengan Kongres ke-24 di Banjarmasin memantapkan istilah Majelis dalam struktur organisasi Aisyiyah. Pada tingkatan Pimpinan Pusat disebut Pimpinan Pusat Majelis Aisyiyah.

5) Posisi organisasi Aisyiyah yang sebelumnya menjadi organisasi bagian istimewa Muhammadiyah yang berkedudukan otonom, hal ini sesuai dengan keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-32 tahun 1953. Pada tahun 1966 status organisasi Aisyiyah ditingkatan lagi menjadi Organisasi Otonom yang struktur organisasinya berjenjang dari Pusat (setingkat nasional), Wilayah (setingkat propinsi), Daerah (setingkat kabupaten/kota), Cabang (setingkat kecamatan), dan Ranting (setingkat desa/kelurahan).

6) Pada tahun 1968 dalam Muktamar Muhammadiyah ke-23 di Yogyakarta status Aisyiyah didewasakan menjadi Pimpinan Pusat Aisyiyah dan sampai saat ini. Sejak berstatus PIMPINAN PUSAT Aisyiyah berkantor di Yogyakarta dan diketuai oleh Prof. Dra. Hj.Baroroh Baried.

7) Pada Muktamar Muhammadiyah tahun 2000 di Jakarta, kemudian dimantapkan lagi pada Muktamar Muhammadiyah ke-45 tahun 2005 di Malang. Posisi Aisyiyah ditingkatkan lagi menjadi Organisasi Otonom Khusus yang berarti organisasi ini diberikan keluesan dalam mengelola amal usaha tertentu seperti yang telah dikembangkan oleh Muhammadiyah

Dasar Berdiri

Yang dijadikan dasar berdirinya Aisyiyah adalah pemahaman KHA. Dahlan tentang:

a. Q.S. Annahl Ayat 97 yang artinya: "Barang siapa yang mengerjakan amal saleh baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan

kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan"

b. Q.S. Attaubah ayat 71 yang artinya: "Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka adalah menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh mengerjakan yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

c. Dicantumkan dalam Anggaran Dasar Muhammadiyah fasal 4 ayat 6 tentang Usaha Muhammadiyah; "Membimbing kaum wanita ke arah kesadaran beragama dan berorganisasi.

Profil sebuah organisasi tidak bisa dilepaskan dari visi dan misi organisasi tersebut. Berdirinya Aisyiyah dan perkembangannya hingga saat ini tidak bisa dilepaskan dari visi dan misi organisasi sehingga mampu melewati perkembangan sosial dan politik di Indonesia. Berikut di bawah ini visi dan misi Aisyiyah:

Visi Ideal

Tegaknya agama Islam dan terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar benarnya.

Visi Pengembangan

Tercapainya usaha-usaha 'Aisyiyah yang mengarah pada penguatan dan pengembangan dakwah amar makruf nahi mungkar secara lebih berkualitas menuju masyarakat madani, yakni masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.

Misi

Misi 'Aisyiyah diwujudkan dalam bentuk amal usaha, program dan kegiatan meliputi:

1. Menanamkan keyakinan, memperdalam dan memperluas pemahaman, meningkatkan pengamalan serta menyebarluaskan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan

2. Meningkatkan harkat dan martabat kaum wanita sesuai dengan ajaran Islam
3. Meningkatkan kualitas dan kuantitas pengkajian terhadap ajaran Islam
4. Memperteguh iman, memperkuat dan menggembirakan ibadah, serta mempertinggi akhlak
5. Meningkatkan semangat ibadah, jihad, zakat, infaq, shodaqoh, wakaf, hibah, serta membangun dan memelihara tempat ibadah, dan amal usaha yang lain
6. Membina AMM Puteri untuk menjadi pelopor, pelangsung, dan penyempurna gerakan 'Aisyiyah
7. Meningkatkan pendidikan, mengembangkan kebudayaan, memperluas ilmu pengetahuan dan teknologi, serta menggairahkan penelitian
8. Memajukan perekonomian dan kewirausahaan ke arah perbaikan hidup yang berkualitas
9. Meningkatkan dan mengembangkan kegiatan dalam bidang-bidang sosial, kesejahteraan masyarakat, kesehatan, dan lingkungan hidup
10. Meningkatkan dan mengupayakan penegakan hukum, keadilan, dan kebenaran serta memupuk semangat kesatuan dan persatuan bangsa
11. Meningkatkan komunikasi, ukhuwah, kerjasama di berbagai bidang dan kalangan masyarakat dalam dan luar negeri
12. Usaha-usaha lain yang sesuai dengan maksud dan tujuan organisasi.

Lambang Aisyiyah

Lambang Aisyiyah hampir sama dengan lambang organisasi induknya Muhammadiyah: "Matahari bersinar warna putih dan sinarnya sebanyak dua belas yang terletak di atas dasar hijau dan di kelilingi dua kalimat syahadat". Perbedaannya hanya terletak pada nama organisasi, Muhammadiyah dan Aisyiyah. Makna filosofis dari lambang tersebut adalah:

a. Matahari adalah ciptaan Tuhan yang sangat penting bagi kehidupan manusia. Dalam do'a Rasul SAW dinyatakan keutamaan matahari "*Allahumma nawwir qulbi binuri hidayatika, kama nawwar tal ardha binuri syamsika abada*" (Tuhan berilah cahaya hatiku dengan cahaya petunjuk-Mu, sebagaimana Kau beri cahaya bumi selama-lamanya dengan cahaya matahari-Mu); Di dalam al-Qur'an Tuhan bersumpah dengan memakai matahari, "*Wassyamsi*" itu pertanda bahwa matahari adalah makhluk yang penting; bangsa-bangsa dan raja-raja di dunia banyak menyembah matahari, seperti bangsa Mesir, bangsa Yunani, Ratu Belgia. Dipakai matahari sebagai lambang diharapkan supaya Muhammadiyah bermanfaat seperti matahari juga.
b. Dua belas sinar, melambangkan cahaya matahari itu setahun penuh. Dua belas sinar itu merupakan dua belas orang kaum Hawariyun pembantu Rasul. Dua belas sinar, juga merupakan dua belas orang Madinah "Arab Yatsrib" mengikat janji akan membela Islam dan Rasul SAW pada bai'ah Aqobah pertama, disusul dengan bai'ah Aqobah yang kedua setahun kemudia yang terdiri dari dua belas orang juga. Diharapkan kesetiaan warga Muhammadiyah terhadap cita-cita Muhammadiyah seperti kesetiaan sahabat-sahabat Nabi tersebut.
c. Isi cahaya yang hendak disinarkan adalah dua kalimah syahadat yang berarti bahwa perjuangan Aisyiyah berdasarkan Islam (Tauhid).
d. Warna hijau sebagai dasar lambang, merupakan tanda kesuburan, kemakmuran, dan kesejahteraan yang diharapkan terhadap Muhammadiyah.
e. Tulisan Aisyiyah terletak di tengah-tengah lambang. Kata Aisyiyah diambil dari nama seorang istri Nabi Muhammad SAW yang menjadi cermin teladan, karena dia telah melaksanakan kewajiban dalam rumah tangga dan dapat memenuhi panggilan dalam masyarakat. Siti Aisyiyah berhasil mengangkat derajat kaum

wanita hingga mendapat tempat yang wajar, setara dengan kaum pria (Pajarianto, 2017).[38]

Lambang merupakan suatu hal yang mengandung maksud dan tujuan tertentu, begitu pula lambang yang dimiliki Aisyiyah, tentunya lambang tidak hanya sekadar simbol belaka tetapi lambang perlu direalisasikan dalam bentuk kegiatan. Kegiatan Aisyiyah semula masih bergerak di kampung Kauman, tetapi kemudian berkembang ke luar kampung dan sifatnya pun masih lokal dan menggunakan bahasa Jawa. Selanjutnya ada permintaan dari luar Yogya agar mendapat kunjungan sehingga Aisyiyah pun mulai berkembang setapak demi setapak. Dalam perkembangannya tersebut Aisyiyah mempunyai tujuan yang tercantum dalam anggaran dasarnya yang berbunyi; "Tujuan Organisasi adalah menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya" (P. P. Aisyiyah, 1992).

Masyarakat Islam yang dimaksud yaitu suatu masyarakat yang melaksanakan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Sasaran yang dituju adalah mereka yang bekerja sebagai pengusaha, pedagang, guru, pegawai negeri, aparat pemerintah dan termasuk rakyat jelata yang diharapkan agar semua kalangan tersebut dapat menjalankan ajaran Islam dengan sungguh-sungguh.

C. Aspek Kesejarahan Organisasi Aisyiah

Seiring dengan berjalannya waktu, terjadinya perubahan dan perkembangan masyarakat, termasuk organisasi sebagai bagian dari masyarakat juga berubah. Hal yang dianggap luar biasa dan bahkan merupakan suatu gebrakan yang dilakukan oleh Aisyiyah pada masa awal-awal berdirinya menjadi hal yang biasa pada masa-masa berikutnya.

Perjalanan sejarah Muhammadiyah termasuk Aisyiyah didalamnya begitu panjang, sejak masa kolonial Belanda hingga berakhirnya masa orde baru dapat dipetakan dalam empat periode orientasi[39] sebagai berikut:

---

38 Rasyid Thalib, *Ke-Muhammadiyahan*, materi yang disusun dalam buku ini sesuai dengan yang ditetapkan dalam buku Penjelasan Kurikulum Pendidikan Al-Islam dan Ke-Muhammadiyahan yang diterbitkan oleh PB. Muhammadiyah Majelis PPK Jalan Menteng Raya No. 62, Jakarta.

39 Pemetaan periode ini merupakan hasil pemikiran Suwarno yang ditu-

Orientasi Religius-Kultural (1912-1937)

Orientasi Politis-Struktural (1937-1971)

Orientasi Sosial-Kultural (1971-1995)

Orientasi Politis-Kultural (1995-1998)

Pada periode 1912-1937, Muhammadiyah berorientasi religius-kultural maksudnya strategi dasar yang dipakai oleh Muhammadiyah dan juga Aisyiyah di dalamnya adalah kultural tetapi ruang gerak orientasinya lebih pada bidang keagamaan (religius). Strategi ini dikembangkan oleh Muhammadiyah dan Aisyiyah dengan mendirikan lembaga pendidikan[40] (sekolah-sekolah), menyelenggarakan rapat-rapat dan tablig-tabligh yang membicarakan soal-soal keislaman, mendirikan wakaf-wakaf, serta menerbitkan buku-buku, brosur-brosur, surat kabar dan majala,[41] mendirikan balai pengobatan, poliklinik dan rumah sakit, serta membuka panti asuhan.

---

angkan dalam tesisnya pada Program Studi Ilmu Politik Jurusan Ilmu-ilmu Sosial pada PPS Universitas UGM dengan judul "Muhammadiyah, Islam dan Runtuhnya Orde Baru" (Suwarno, 2019)

40 Perhatian Nyai Dahlan terhadap pendidikan Islam sangat besar. Nyai Ahmad Dahlan menyepakati suatu formula yang dikenal dengan istilah "Catur pusat"' yaitu : pendidikan di dalam lingkungan keluarga; pendidikan di dalam lingkungan sekolah; pendidikan di dalam lingkungan masyarakat; dan pendidikan di dalam lingkungan tempat ibadah. Catur pusat ini merupakan satu kesatuan organic, yang apabila dilakukan secara konsisten akan membentuk kepribadian yang utuh. Gagasan itu akhirnya dapat diwujudkan dalam bentuk sekolah. Mula-mula ia mendirikan Madrasah Ibtidaiyah Diniyah Islamiyah pada 1912 dengan menggunakan system pembelajaran model Belanda. Pada awalnya terobosan ini menimbulakan pro dan kontra di kalangan kaum Muslim. Misalnya ada yang mengecam dengan dalil: "Barang siapa yang mengikuti suatu golongan, maka ia termasuk golongan itu." Oleh karena Pemerintah Hindia Belanda dianggap kafir, maka yang melakukannya termasuk golongan itu. Kelompok yang pro terhadap terobosan ini berargumentasi bahwa ke depan, model pendidikan seperti inilah yang akan diterima masyarakat. Karena, ia pada hakikatnya melakukan modernisasi model pendidikan Islam dari system pondok pesantren dengan pendekatan tradisional menjadi modern, dengan tetap mempertahankan ciri khas pelajaran dan pendidikan Islamnya. Hal-hal yang positif dari Barat tidak harus ditolak tetapi diakomodir dengan diberi sentuhan nilai-nilai Islam (Ranadirdja, 1980).

41 Beberapa organisasi wanita menerbitkan majalah untuk menyebarkan pikiran-pikiran mengenai kemajuan dan modernisasi di samping sebagai alat pendidikan dan pengajaran. Aisyiyah menerbitkan *Soeara Aisyiyah* di Yogyakarta yang pertama kali muncul tahun 1920 dan masih bertahan sampai saat ini.

Menurut Baroroh Baried, pada tahun 1922, Aisyiyah mendirikan sebuah masjid untuk perempuan di Yogyakarta. Masjid itu adalah masjid pertama di Indonesia. Masjid-masjid lainnya juga didirikan di Garut, Jawa Barat, pada tahun 1927, dan di Karangkajen, Yogyakarta tahun 1937. Masjid-masjid ini disebut *Mushalla Aisyiyah* untuk membedakannya dengan masjid-masjid yang menyelenggarakan sholat Jum'at. Di samping memungkinkan kaum perempuan menunaikan shalat berjama'ah bersama-sama lima kali sehari, Mushalla Aisyiyah ini memberikan kegiatan-kegiatan penting seperti pertemuan dewan pengurus, sekolah bagi anak-anak, pusat pengumpulan dan pembagian zakat dan fitrah dan sebagainya (Baried, 1977).

Dalam konteks ini tidaklah salah apabila ada pendapat mengatakan bahwa; dalam kerangka gerakan feminis di dunia Islam, Aisyiyah dapat dikategorikan sebagai jenis gerakan yang memperjuangkan kesetaraan dalam kesetaraan peran, terutama jika dikaitkan dengan aspek historis berdirinya Aisyiyah 1937-1971 orientasi Politis-Struktural. Perubahan orientasi Muhammadiyah dari orientasi religius-struktural kepada orientasi politis-struktural terjadi sejak tahun 1937 dalam era kepemimpinan KH. Mansur (1936-1942).

Tahun 1937 dianggap sebagai momentum perubahan dengan argumen bahwa Muhammadiyah membidani lahirnya gerakan politik Islam yang disebut MIAI (Majlisul Islam A'la Indonesia)[42] disusul dengan membidani berdirinya Partai Muslim Indonesia (PII) pada tahun 1938, Masyumi tahun 1945, dan Partai Muslim Indonesia (Parmusi) pada tahun 1968. pendeknya, sejak 1937 energi Muhammadiyah banyak tersita dalam persoalan politik melalui partai yang dibidaninya. Orientasi politis-struktural yang terjadi dalam Muhammadiyah tidak banyak berpengaruh terhadap Aisyiyah. Pada periode tersebut Aisyiyah masih berorientasi pada pengembangan religius kultural sebagaimana yang tercantum dalam buku "*Sejarah*

---

42 MIAI sebenarnya tidak hanya dibidani oleh Muhammadiyah, tetapi juga oleh NU dan PSII hanya saja peran Muhammadiyah sangat besar melalui ketuanya Mas Mansur, MIAI merupakan federasi dari organisasi social politik Islam se-Indonesia. Menurut Alfian MIAI bertujuan: 1. To unify all Muslim organization for mutual cooperation. 2. to settle all internal disputes or quarrels between Muslims organization through peaceful means 3. to work for closer ties between Indonesia Muslims and other Muslims outside Indonesia 4. to work for the safety and security of Islam and its followers 5. to active Kongres Muslimin Indonesia call Indonesia Islamic Congress (Alfian, 1989).

Pertumbuhan dan Perkembangan Aisyiyah"[43]

1971-1995 Orientasi Sosial Kultural. *The turning Point* bagi Muhammadiyah tahun 1971 yang memutuskan bahwa Muhammadiyah tidak mau terlibat lagi dalam politik praktis, bersikap netral dan tidak berhubungan dengan parpol manapun.

Keterlibatan Muhammadiyah dalam politik menurut Haedar membawa ekses negatif dalam jangka panjang: "Ekses negatif *pertama,* muncul friksi-friksi keras di tubuh organisasi akibat pertentangan pendapat dan sikap politik yang berakibat pada rentannya gerakan dan kepemimpinan. *Kedua,* semakin terbatasnya inklusivitas dakwah dan komunikasi dengan sebanyak mungkin pihak dalam masyarakat, sehingga terjadi penyempitan ruang gerak dakwah. *Ketiga*, cenderung terbengkalainya garapan dakwah yang bersifat sosial-kemasyarakatan dan keagamaan, karena terlalu disibukkan oleh urusan-urusan politik yang sering kali melelahkan dan kontraproduktif (Nashir, 1997).

Tahun 1971 Muhammadiyah kembali ke basis awalnya sebagai gerakan kultural, namun sedikit ada perbedaan dengan periode 1912-1937 yang berorientasi religius dengan fokus utama sebagai gerakan tajdid, sedangkan periode pasca muktamar ke 38 lebih berorientasi sosial dengan fokus sebagai gerakan amal. Kebijakan Orde Baru yang sejak awal cenderung "menjauh dari Islam" merupakan kenyataan yang mesti dihadapi umat Islam di Indonesia termasuk Muhammadiyah di dalamnya pada dekade 1970an dan 1980an, sebagaimana yang diungkap oleh M. Rusli Karim bahwa "Penguasa Orde Baru telah melakukan upaya-upaya sistematis dan berangsur-angsur untuk mengambil alih peran-peran sosial politik yang sebelumnya berada di pihak Islam (era Masyumi) (Karim, 1997).

Kuntowijoyo melihat bahwa dinamika Muhammadiyah sejak

---

43 Tahun 1937 Aisyiyah menaruh perhatian terhadap kesehatan ibu dan anak dengan mengadakan Baby Show (Lomba Bayi Sehat) pada kongres Aisyiyah ke 26 di Yogyakarta. 1942-1945 pemerintah Jepang melarang adanya kegiatan politik. Aisyiyah sebagai organisasi sosial kemasyarakatan masih dapat melaksanakan kegiatan-kegiatan pengajian biasa, namun juga tergabung dalam Fujinkai. Tahun 1956 Aisyiyah mengadakan kegiatan semacam biro konsultasi keluarga bekerja sama dengan Depag dan organisasi lain sehingga terbentuk BP4 (Badan Penasihat Perkawinan Perselisihan dan Perceraian) yg sekarang menjadi organisasi semi resmi dalam Depag di bawah URAIS (Urusan Agama Islam). Tahun 1963 Aisyiyah mendirikan Sekolah Bidan, SKP, SKKA, SPGTK. Tahun 1971 Pendidikan Bidan berubah namanya menjadi Pendidikan Paramedis (Pusat'Aisyiyah, 1992).

dekade 1970-1980an adalah dinamika kuantitatif sebagai gerakan amal yang lebih berdimensi sosial, menambah jumlah sekolah, perguruan tinggi, rumah sakit, menggiatkan dakwah. Sementara sebelum dekade 1970an disebut sebagai dinamika kualitatif dengan fokus utama pada pembaharuan dan pembentukan doktrin Muhammadiyah (Kuntowijoyo, 1994).

Dinamika kuantitatif juga terjadi di kalangan perempuan Muhammadiyah, hal ini juga digambarkan dalam buku "Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Aisyiyah".[44]

Beriringan dengan hal tersebut selama 1967-1972 secara umum pergerakan perempuan di Indonesia mengalami kemajuan yang luar biasa. Kowani disempurnakan. Sayang sekali, Kowani bersama-sama dengan Darma Wanita, wadah perjuangan perempuan, dimanipulasi sebagai sarana pemantapan kekuasaan Orde Baru. Dibentuk Darma wanita di setiap departemen-departemen dan lembaga-lembaga yang semuanya dijadikan anggota Kowani.

Muhadjir melihat bahwa: Era Soeharto adalah era kooptasi organisasi masyarakat. Kemandirian dari organisasi masyarakat menjadi hilang dengan politik wadah tunggal. Organisasi perempuan juga menjadi korban kooptasi negara. Ini terjadi ketika pada bulan Desember 1965 Pemerintahan Orde Baru menyelenggarakan Musyawarah Kerja Sekber (Sekretariat Bersama) Golkar yang menyusun

---

44 Tahun 1974 Muktamar di Padang memutuskan Badan Pembantu Pimpinan ditambah dengan Bagian Ekonomi, serta memutuskan untuk menjajaki kemungkinan Aisyiyah menangani Pembinaan Wanita Desa (PWD). Tahun 1977 muktamar ke-40 di Surabaya diputuskan membentuk seksi khusus Pembinaan Wanita Desa dengan tujuan: Pembinaan kehidupan Islami di berbagai bidang dan peningkatan pendapatan. Media: Pengajian ditingkatkan menjadi tempat pendidikan ilmu secara terprogram baik waktu maupun materi. Pembina: guru ngaji tetap yang dipersiapkan dan ditingkatkan melalui penataran khusus dan pertemuan periodik. Dimulai dengan PWD di 5 daerah: Bogor, Tangerang, Bantul, Sleman dan Sidoarjo sebagai pilot proyek. Pelaksanaan: Kerja sama dengan Pathfinder Fund. Tahun 1985 pada Muktamar di Surabaya diputuskan membentuk wadah yang khusus memikirkan kaderisasi Aisyiyah yang operasional dari pusat sampai ke cabang wadah tersebut dinamakan Biro Kaderisasi yang kemudian ditingkatkan menjadi Badan Pembina Kader. Tahun 1986 PP Aisyiyah bekerja sama dengan Universitas Muhammadiyah Surakarta mengadakan pendidikan kader ditingkat akademik dengan mendirikan pondok Hajjah Nuryah S. Pada tahun 1990 dalam muktamar ke 42 di Yogyakarta diputuskan bahwa Badan Pembinaan Kader ditingkatkan menjadi Bagian Pembinaan Kader. 1990-1995 Aisyiyah banyak melaksanakan Program Pemerintah, karena menyongsong PJPT II.

program konsolidasi organisasi dan perjuangan bagi tegaknya Orde Baru. Dalam konsolidasi organisasi ini terdapat 23 organisasi wanita yang tergabung dalam koordinasi wanita Sekber Golkar dan untuk mewadahi organisasi wanita ini dibentuk Himpunan Wanita Karya (HWK) sebagai bagian dari konsolidasi tegaknya Orde Baru. Perwari sebagai organisasi perempuan yang besar pun pada akhirnya dipaksa untuk masuk Golkar pada tahun 1978. hilangnya otonomi ini sudah barang tentu sangat membatasi ruang gerak organisasi karena tidak bisa menentukan garis perjuangan secara bebas, apalagi berseberangan dengan kehendak penguasa. Meskipun begitu, bukan berarti perjuangan perempuan ketika itu tidak membuahkan hasil sama sekali..

Berkaitan dengan fenomena ini Maftuchah Yusuf melihat bahwa pada era Orde Baru organisasi perempuan yang bukan ciptaan Orde Baru seperti; Muslimat NU, Aisyiyah, Wanita Islam, Wanita Katolik, dan lain-lain pada pengambilan keputusan-keputusan penting tentang wanita selalu dikalahkan. Dengan perbandingan 52:9 membuat kemenangan selalu di pihak kelompok organisasi perempuan pemerintah (M. Yusuf, n.d.).

Penyatuan organisasi-organisasi perempuan di bawah satu atap ini dianggap, oleh aktivis perempuan, sebagai pembrangusan ide dan sangat bertentangan dengan asas demokrasi. Pada waktu yang bersamaan terdapat kekuatan internasional yang memprogramkan supaya negara-negara berkembang memperhatikan nasib kaum perempuan yang diiringi dengan munculnya berbagai LSM seperti LSM yang peduli terhadap buruh perempuan yaitu Yayasan Annisa Swasti pada tahun 1982. Pada tahun 1985 berdiri pula LSM yang bergerak di bidang dokumentasi, Kalyanamitra. Pada tahun 1990 berdiri LSM yang bergerak di bidang buruh migran perempuan, Perserikatan Solidaritas Perempuan.

Pemimpin-pemimpin organisasi perempuan yang berdasarkan perjuangan Islam dan Nasional merasakan ketidak adilan tersebut sangat memprihatinkan, maka dalam waktu singkat dibentuklah BMOIWI (Badan Musyawarah Organisasi Islam Wanita Indonesia).

Kendatipun demikian terdapat kebijakan Soeharto yang berpihak terhadap perempuan yaitu dibentuknya Kementrian Muda Urusan Peranan Wanita pada Kabinet Pembangunan 1974. Kemudian dalam

perkembangan selanjutnya kementrian ini mengalamai beberapa kali pergantian nama menjadi Mentri Negara Urusan Peranan Wanita, dan terakhir menjadi Mentri Negara Pemberdayaan Perempuan. Kementrian[45] ini bertugas untuk meningkatkan peranan wanita dalam pembangunan dan memberdayakan perempuan ini menjadi simbol yang diberikan negara kepada perempuan untuk mengambil peran di ranah publik. Kementrian ini juga punya andil besar terhadap berdirinya Pusat Studi Wanita baik di Perguruan Tinggi Negeri maupun Swasta.

Pada tahun 1995-1998 terjadi orientasi politis-kultural. Adanya perubahan orientasi dari sosial ke politik dipengaruhi oleh kepemimpinan M. Amin Rais sebagai ketua PP Muhammadiyah sejak Muktamar Muhammadiyah ke 43 di Banda Aceh tahun 1995. Bila dicermati terdapat dua faktor yang menyebabkan perubahan orientasi ini: *pertama,* faktor internal yang menyangkut pribadi M. Amin Rais, selaku cendekiawan/ilmuwan politikus yang sangat *concern* dengan permasalahan nasional, khususnya soal ketidakadilan dan kesenjangan.

Ro'fah dalam tesisnya di Institut of Islamic Studies Mc.Gill University menganalisis bahwa "ketidakdinamisan suksesi kepemimpinan dan pembentukan kader dengan sistem pertalian keluarga pada organisasi Aisyiyah adalah sebuah tanda stagnasi".[46]

---

45 Kementrian ini berpotensi untuk mengambil peranan strategis dalam memperjuangkan keberdayaan perempuan dan kesetaraan gender. Melalui kementrian ini, kebijakan-kebijakan publik yang berperspektif gender dapat dibangun, kebjakan yang bias gender dapat dicegah, bias laki-laki dalam struktur birokrasi dapat dieliminasi, dan seterusnya. Kementrian ini, bahkan dapat melakukan langkah-langkah proaktif untuk merespons berbagai isu perempuan yang mendasar, seperti pemerkosaan, kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga dan di tempat kerja, aborsi yang tidak aman, seksualitas remaja, dan pengembangan sistem hukum yang sensitif gender.

46 Lebih lanjut Ro'fah menganalisis bahwa "*The Aisyiyah leadership was still dominated by "the old faces" from Kauman, who often stood for re election several times. What was new during this period, how ever, was the awareness that this tendency was "a problem", and one that to be solved. This can be seen, for instance, in the decision taken prior to the 1985 general meeting by Baroroh Baried, 'Aisyiyah President, to design, or at least refuse to be come a candidate for the following election. The only reason she offered was the fact that she had already headed the organization for twenty years, and this, according to her, hindered the process of regeneration. Indeed, the 1985 annual meeting of Aisyiyah resulted in election of a new president, Elyda Djazman, to replace Baried. However, the same cycle of stagnation has begun once again to set in snce, until recently Elyda Djasman*

Menurut Lies Marcoes bahwa

> "*The cadre formation in Aisyiyah (and Muhammadiyah as well) still relied primarily on family and kinship, which while it proved to be very effective, nevertheless weaked the organization due to the resulting lack of open management and critism*" (RO'FAH, 2005).

Hal ini juga akan menyebabkan kesulitan-kesulitan pada level operasional karena kenyataan bahwa hubungan pengembangan dengan organisasi lebih bergantung pada ikatan keluarga dari pada profesional.

Ada hal yang menarik pada Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang tahun 2005 yakni munculnya beberapa isu penting antara lain isu perempuan. Kehadiran perempuan sebagai peserta muktamar berdasar keputusan Tanwir di Mataram, dan mereka mengikuti sidang pleno sampai sidang komisi cukup membuat muktamar ini berbeda. Dalam semua sidang komisi misalnya, masalah perempuan ini selalu muncul. Baik yang membela maupun yang menolak. Penolakan pada umumnya dilakukan oleh laki-laki. Secara umum di satu sisi utusan dari berbagai daerah menolak keberadaan perempuan di PP Muhammadiyah, mereka berpandangan bahwa Muhammadiyah telah memberi wadah bagi perempuan di Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah. Aisiyah dan Nasyiatul Aisyiyah tetap otonom sehingga tidak terjadi tumpang tindih dengan program Muhammadiyah yang sudah sarat kegiatan. Di sisi lain menyangkut pasal 10, ada ayat yang merumuskan bahwa anggota pimpinan pusat dapat saja terdiri dari laki-laki dan perempuan. Tidak ada kuota bagi perempuan. Jadi terpilihnya perempuan, kalau ada, itu berkat proses pemilihan yang *fair*.

Para peneliti asing menyaksikan bahwa dalam usia menjelang 1 abad, Muhammadiyah dan organisasi perempuannya memekarkan begitu banyak amal dakwahnya. Jaringan pengajiannya begitu luas, mulai lebih dari enam ribu ranting sampai ke cabang, daerah dan puluhan wilayah. Ditambah lagi dengan jaringan pendidikan mulai dari TK sampai ke Perguruan Tinggi, jaringan pelayanan kesehatan mulai dari balai pengobatan sampai rumah sakit besar, juga jaringan penyantun anak yatim piatu, anak jalanan dan sebagainya. Ditambah dengan gencarnya program pemberdayaan perempuan dan keluarga yang dilakukan Aisyiyah. Secara umum Muhammadiyah sebagaimana

has continued to serve as president, while until 1995 Baried was regularly returned to the office of vice president.

juga NU mampu bergerak secara nasional dan mampu bergerak secara nasional dan menyentuh hal-hal yang mendasar bagi kebutuhan masyarakat.

Dari sisi kekurangberhasilan Muhammadiyah dan Aisyiyah karena Muhammadiyah belum mampu menggerakkan dan menolong kegiatan ekonomi rakyat[47] secara optimal. Pada hal Muhammadiyah lahir dan mulai tumbuh di kalangan pedagang dan pengusaha batik

Sebagai organisasi *underbow* Muhammadiyah, Aisyiyah dan Nasyiatul Aisiyah selama ini muktamarnya diselenggarakan bersamaan dengan Muktamar Muhammadiyah. Hal yang demikian ada plus minusnya bagi organisasi perempuan *underbow* Muhammadiyah tersebut. Dari sisi operasional kegiatan hal ini menguntungkan bagi Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah karena hal tersebut ditangani oleh Muhammadiyah tetapi dari sisi kepentingannya kedua organisasi ini kurang bisa memperjuangkan kepentingan mereka dalam Muktamar Perserikatan.

Kenyataan ini memunculkan pemikiran untuk menyelenggarakan muktamar tersendiri terpisah dari Muktamar yang diselenggarakan Muhammadiyah. Gagasan ini muncul dari pucuk pimpinan Persyarikatan Muhammadiyah dan Aisyiyah saat ini, Prof. Dr. H. Syafii Maarif dan Prof. Dr. Hj. Siti Chamamah Soeratno. Pemisahan penyelenggaraan Muktamar tersebut selain akan menambah kemandirian Aisyiyah, juga akan maksimal dalam memperjuangkan kepentingan perempuan Muhammadiyah (Suplemen, 2004).

Menurut Ketua Aisyiyah Prof. Dr. Hj. Siti Chamamah Soeratno, perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah dari aspek perempuan yang tertuang dalam keputusan Muktamar kurang optimal. Karena ketetapan organisasi yang dilakukan Aisyiyah selama ini dimusyawarahkan dalam waktu yang bersamaan dengan waktu memusyawarahkan garis-garis perjuangan yang menjadi dasar, landasan dan strategi Muhammaddiyah. Sebagai akibatnya, keputusan yang berupa hasil musyawarah Persyarikatan Muhammadiyah dari segi keperempuanan diambil tidak dari garis-garis kebijaksanaan yang dilahirkan oleh permusyawaratan yang dilakukan Aisyiyah.

---

47 Kelas pengusaha, kelas pedagang yang dulu berjaya menjadi bagian penting dari persyarikatan belum berhasil ditumbuhkan dan dikuatkan kembali oleh persyarikatan.

Keberadaan wakil Aisyiyah di Muktamar Muhammadiyah yang diselenggarakan dalam waktu bersamaan dengan Muktamar Aisyiyah juga tidak akan mengakomodasi keberhasilan penyelenggaraan perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah oleh Aisyiyah (Suplemen, 2004).

Beberapa pertimbangan lain tentang Muktamar yang terpisah ini adalah, *Pertama*, Aisyiyah merupakan komponen Persyarikatan Muhammadiyah dan berfungsi menyelenggarakan perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah dalam aspek kewanitaan. *Kedua,* Persyarikatan Muhammadiyah sebagai pergerakan yang berjuang untuk menciptakan masyarakat utama juga memerlukan Aisyiyah. Ini karena jumlah sasaran perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah yang berupa masyarakat perempuan lebih dari 50 persen. *Ketiga,* Perkembangan dan kemajuan yang dicapai pada sasaran perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah yang berupa perempuan menuntut perkembangan, kemajuan, perhatian dan penanganan terhadap program Persyarikatan Muhammadiyah dari sisi kiprah sasaran perjuangan perempuan. *Keempat,* Muktamar Muhammadiyah merupakan forum tertinggi Organisasi dalam Persyarikatan Muhammadiyah termasuk di dalamnya organisasi otonom yang memusyawarahkan garis-garis kebijaksanaan perjuangan yang menjadi dasar perjuangan komponen yang lain, termasuk Aisyiyah. Karenanya, gerakan Aisyiyah sebagai pelaksana kebijakan di lapangan perlu menyesuaikan gerakannya dengan garis-garis perjuangan Muhammadiyah.

D. Peran yang Dimainkan Organisasi Aisyiyah

Berdirinya Aisyiyah mempunyai latar belakang yang sama dengan latar belakang berdirinya Muhammadiyah sehingga peran yang dimainkan Muhammadiyah juga dilaksanakan oleh Aisyiyah. Sejak berdiri, Muhammadiyah selalu mengangkat peran dan kedudukan wanita di ruang publik. Sebagaimana diungkap Munir Mulkan bahwa "*As the women's wing of Muhammadiyah, Aisyiyah is responsible for taking care of women members of Muhammadiyah*." (Mulkan, 1990). Sebagai realisasinya, Muhammadiyah sangat mendukung hal-hal yang dilakukan Aisyiyah terutama dalam pengembangan pendidikan dan dakwah Islam sehingga bermunculan lembaga-lembaga pendidikan khusus kaum perempuan yang ditangani oleh Aisyiyah.

Sehubungan dengan hal tersebut Siti Syamsiatun menjelaskan bahwa:

> *A part from their involvement in social affairs, these Muslim women of the Muhammadiyah family made a further claim in one of the most important Islamic rituals, prayer. In 1922, they successfully built a prayer house in Kauman, Yogyakarta, allegedly the first in Indonesia, in which women might perform their prayers together in a public space as men did. The action taken by these women was considered radical given the social of the time. From a theological perspective, these Muslim women attempted to accumulate heavenly rewards in a better way by performing shalat jama'ah (prayers conducted together as opposed to those done individually); thi is because it has been said by the prophet as narrated by Imam Bukhari and Imam Muslim, that the reward or virtue of conducting prayers in jama'ah (collective ways) is 27 times more valuable than that of individual prayers. By performing prayers together, these women also learned leadership, not only in prayers but also in social affairs, such as managing schedules*" (Syamsiyatun, n.d.).

Dalam upaya pengembangan dakwah, pada tahun 1922 didirikanlah musholla Aisyiyah di kampung Kauman Yogyakarta yang dijadikan sebagai pusat kegiatan anggota. Musholla tersebut merupakan tempat ibu-ibu membicarakan rencana kegiatannya; dan di situlah muncul bermacam-macam ide baru untuk membuka amal usaha organisasi. Tahun 1923, Aisyiyah mengadakan gerakan pemberantasan buta huruf, baik huruf Latin maupun huruf Arab. Hal demikian memberikan bukti bahwa Aisyiyah memang benar-benar berperan dalam memajukan bangsa (Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2016).

Tahun 1926, Aisyiyah menerbitkan majalah organisasi *Suara Aisyiyah*, sebuah majalah sederhana yang menggunakan bahasa daerah (bahasa Jawa). Dengan menerbitkan majalah, berarti Aisyiyah benar-benar memahami perlunya alat komunikasi yang dapat cepat sampai kepada umat, karena pada waktu itu Aisyiyah sudah mulai berkembang jauh dari Yogyakarta. Aisyiyah telah memikirkan penggunaan alat canggih sesuai dengan situasi dan kondisi pada waktu itu. Dengan demikian Aisyiyah dapat memberikan informasi kemajuan organisasi atau penjelasan-penjelasan kepada umat melalui media massa majalah *Suara Aisyiyah* tersebut.

Lebih jauh lagi, Aisyiyah termasuk organisasi perempuan yang

memprakarsai dan mensponsori terbentuknya federasi organisasi-organisasi perempuan lain untuk bangkit berjuang membebaskan bangsa Indonesia dari penjajah serta belenggu kebodohan (P. P. N. Aisyiyah, 2005). Badan federasi itu diberi nama *Kowani*. Melalui federasi ini berbagai usaha atau amal yang sama dapat dikerjakan secara terpadu. Sebelumnya, organisasi wanita sifatnya masih loyal dengan tujuannya masing-masing. Kongres Perempuan Indonesia diselenggarakan pada tanggal 22─25 Desember 1928. Ini merupakan peristiwa penting dalam sejarah perjuangan dan kebangkitan bangsa Indonesia (Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2016).

Mencermati fenomena yang terjadi pada organisasi Aisyiyah, Syamsiatun berpendapat bahwa;

> "*At this point, it can be argued that Kyai Dahlan's religious reform of women's status and condition in the Indonesian Muslim community was launched though two broad schemes: social recognition and education opportunity for women, both of which have been well utilized by Muslim women. Viewed from religious practices of Muslim communities in the early twentieth century Indonesia, Kyai Dahlan's idea of allowing, let alone encouraging, women to seek religious knowledge outside their home compounds, was alien* (Syamsiyatun, n.d.).

Peran yang sudah dijalankan Aisyiyah di masa awal begitu signifikan bagi kemerdekaan bangsa Indonesia, terutama untuk kaum perempuan. Hal ini terus berlanjut hingga hari ini. Dalam menjalankan perannya, Aisiah memiliki strategi organisasi untuk kemudian terwujud dalam program yang digulirkan berupa kegiatan yang bermanfaat bagi umat.

E. Strategi Organisasi dan Program Aisyiyah

Strategi-strategi yang digunakan oleh Aisyiyah sebagai organisasi yang bertujuan memberdayaan perempuan agar mereka memiliki kesadaran kritis akan perannya di ruang domestik dan publik, sepenuhnya mengunakan tiga aras strategi dalam pemberdayaan yang dikemukakan oleh Soeharto yakni aras mikro, aras mezzo dan aras makro.

1. **Aras Mikro**

Merupakan strategi pemberdayaan dengan pendekatan secara individu melalui konsultasi dan bimbingan konseling. Strategi ini sudah sejak lama telah digunakan oleh Aisyiyah. Sejak Aisyiyah didirikan justru pendekatan secara individual ini telah berhasil menyadarkan kaum perempuan akan fungsi dan perannya baik sebagai istri bagi suami dan ibu bagi anak-anaknya serta individu sebagai warga negara. Kepengurusan Aisyiyah yang telah tersebar kepelosok tanah air melalui kegiatan pengajian memberikan pendidikan agama yang seluas luasnya kepada kaum perempuan. Metode pengajian seperti ini telah berhasil dan tidak tergerus oleh perkembangan sosial, selama masa penjajahan kegiatan-kegiatan dakwah tetap berlangsung. Pendekatan-pendekatan individual berlangsung pada momentum tanya jawab antara guru dan murid. Organisasi Aisyiyah turut pula mendirikan dan mengaktifkan kembali Biro Konsultasi Keluarga Sakinah disemua jenjang dengan cara pelayanan langsung ke kantor maupun melalui telepon (RO'FAH, 2005).

2. **Aras Mezo**

Merupakan strategi pemberdayaan melalui melalui metode pelatihan, pendidikan. Strategi ini turut pula digunakan oleh Aisyiyah dan stategi ini sering dilakukan dalam rangka memberikan pendidikan politik perempuan. Seperti menyelenggarakan pelatihan Manajemen Ruhaniyah bagi mahasiswa yang tinggal di asrama STIKES Aisyiyah Yogyakarta, 52 pelatihan pemantau pemilu 2009.

3. **Aras Makro**

Pemberdayaan politik perempuan merupakan salah satu trategi dalam aras Makro. Strategi ini juga dilakukan oleh Aisyiyah. Misalnya Pimpinan Pusat Aisyiyah menyelenggarakan program pendidikan pemilih di Yogyakarta dengan cara penyusunan dan pengisian daftar pertanyaaan untuk calon kandidat (calon kepala daerah), pembuatan dan penyebarluasan poster pendidikan pemilih, debat calon, kampanye untuk meningkatkan pengetahuan publik tentang pilkada yang berkualitas. Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Suharto bahwa aras makro merupakan strategi pemberdayaan dengan pendekatan yang dilakukan kepada sistem yang lebih luas seperti perumusan kebijakan, *lobbying,* pengorganisasian masyarakat dan kampanye (Kurnia, 2011).

Sejak Aisyiyah didirikan ketiga aras strategi pemberdayaan ini terlihat dalam berbagai program dan kegiatan. Sebagai pembaharuan gerakan perempuan di ruang publik, Aisyiyah telah terbukti banyak mengukir prestasi dan keberhasilan dalam meningkatkan peran perempuan. Dalam kurun waktu dua tahun dari berdirinya saja (1917), Aisyiyah telah mampu mendirikan Taman Kanak-Kanak pertama di Indonesia bernama Frobel dan sekarang menjadi Taman Kanak-Kanak Aisyiyah Busthanul Atfhal. Tahun 1923 organisasi ini melakukan gerakan pemberantasan buta huruf Arab dan Latin, yang kemudian dikembangkan menjadi Sekolah Maghribi atau Maghribis Scholl (AMS) (S. R. Dzuhayatin, 2009).

Gerakan Aisyiyah tidak hanya di bidang pendidikan saja namun juga mencakup bidang-bidang yang lain. Organisasi Aisyiyah berkonsentrasi pada kegiatan-kegiatan di bidang kesehatan, sosial dan ekonomi. Namun agar tidak kehilangan informasi dalam isu-isu nasional dan strategis, sebagai bentuk responsivitas, salah satunya isu politik perempuan tetap menjadi kajian meski bukan konsentrasi utama. Hal ini dikarenakan Aisyiyah adalah organisasi masyarakat yang tidak berkonsentrasi dalam kegiatan politik, sama seperti induknya, Muhammadiyah. Maka tujuan Aisyiyah sama dengan tujuan Muhammadiyah, yaitu *"Tegaknya agama Islam dan terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya"* (Abas, 2018).

Adapun dalam mencapai tujuannya tersebut, Aisyiyah menyusun beberapa program antara lain: (1) *Pembinaan Keluarga Sakinah,* menyampaikan dakwah yang ditekankan pada konsep keluarga sejahtera berdasarkan Islam (2) *Qoryah Thoyyibah*, yakni suatu model pengembangan masyarakat dengan pendekatan mengerahkan seluruh sumber daya fisik dan insani dari desa yang diberdayakan, (3) *Pembinaan Muallaf dan Dhuafa,* yakni pembinaan pada orangorang atau masyarakat yang lemah iman dan lemah ekonomi, (4) *Kesejahteraan Sosial,* pembinaan dengan cara memberikan santunan kepada anak-anak yatim, pembinaan anak asuh, pemberian bantuan pendidikan dsb, (5) *Bimbingan Calon Haji,* yakni memberikan bimbingan pada umat Islam yang akan menunaikan ibadah haji, (6) *Mendirikan Taman Kanak-Kanak „Aisyiyah Busthanul Atfhal*, saat ini „Aisyiyah telah memiliki 3350 sekolah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air, (7) *Mendirikan Badan Kesehatan,* seperti mendirikan Balai Kesehatan Ibu dan Anak (BKIA) dan Sekolah Bidan atau Akademi Keperawatan untuk mencukupi tenaga kesehatannya, (8) *Peningkatan taraf hidup dan*

pendapatan keluarga, dalam kegiatan ini Aisyiyah mendirikan Badan Usaha Ekonomi Keluarga atau biasa disebut BUEKA, (9) *Pengkaderan¸* seperti umumnya setiap organisasi diperlukan generasi penerus dalam melanjutkan perjuangannya. Aisyiyah menggantung kaderisasi organisasinya dengan munculnya kader dari Nasyiatul Aisyiyah dan Muallimat Muhammadiyah (Abas, 2018).

Bila dicermati, hal-hal yang dilakukan oleh Aisyiyah pada masa-masa awal sampai saat ini merupakan suatu yang luar biasa dan begitu fantastis. Tantangan begitu berat karena dahulu berhadapan dengan politik penjajah dan kultur Jawa yang sangat patriarki. Namun bisa bertahan dan terus bergerak sampai saat ini. Hal ini tentunya tidak terlepas dari pemikiran keagamaan yang dipahami oleh *founding father*, sehingga dalam kerangka gerakan feminis di dunia Islam. Aisyiyah dapat dikategorikan sebagai jenis gerakan yang memperjuangkan kesetaraan peran dalam ruang publik.

F. Relasi Sosial Berkemajuan Aisyiyah

Kiprah Aisyiyah yang sudah mendekati satu abad, mampu bertahan dalam pemberdayaan perempuan di tanah air sehingga sadar akan perannya di ranah publik. Strategi ketiga pemberdayaan yang digunakan oleh Aisyiyah merupakan salah satu faktor organisasi dalam organisasi

Muhammadiyah telah diterima di masyarakat dan terus eksis hingga saat ini. Aisyiyah telah mengambil peran dalam pemberdayaan politik perempuan baik secara struktural maupun kultural. Organisasi Aisyiyah bukanlah organisasi politik sehingga kegiatan pemberdayaannya telah dilakukan oleh Aisyiyah. Sejak Orde Baru hingga era Reformasi tidak langsung mengarah ke sana, misalnya pengurus, anggota dan masyarakat diberikan pelatihan khusus untuk menjadi anggota dewan atau kepala negara, tetapi dalam rangka memberikan pendidikan politik. kepada publik. Sebagaimana dinyatakan dalam keputusan Kongres ke-45 Aisyiyah bahwa:

> *"Aisyiyah bukanlah organisasi partai politik atau organisasi sosial politik, tetapi tanggap terhadap perkembangan politik dengan berpartisipasi aktif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara."* (Fachruddin, 2006)

Atas putusan tersebut, Pimpinan Pusat Aisyiyah mengeluarkan SK Nomor 144 / SK-PPA / VI / 2008 tentang sikap Aisyiyah dalam

berpolitik. Maksud dan tujuan kebijakan tersebut adalah untuk menjamin kepastian dan kemurnian organisasi Aisyiyah dari kepentingan politik praktis.

Munculnya pengurus Aisyiyah yang sudah menjadi anggota legislatif, pengalamannya sebagai anggota Aisyiyah. Organisasi Aisyiyah yang mengurusi seluruh aspek masyarakat, menggerakkan (memberdayakan, pen) masyarakat telah memberikan pengalaman kepada pengurus Aisyiyah yang terbiasa tampil di ruang publik, berfikir sistematis dan strategis. Demikian diceritakan oleh Ibu Latifah Iskandar, mantan anggota DPR periode 2004-2009 sejak berusia 14 tahun dan aktif di Organisasi Nasyiatul Aisyiyah kemudian berlanjut hingga tahun 1990 diberi gelar amanah menjadi pengurus Pengurus Pusat Aisyiyah.

Jika bertumpu pada tujuan perempuan berperan dalam politik, yaitu agar perempuan berperan aktif dalam proses pengambilan kebijakan. Sehingga hasil yang diharapkan adalah perempuan tidak melakukan diskriminasi dalam pembangunan. Mengenai peran aktif yang dimaksud, salah satunya adalah partisipasi perempuan dalam menjadi anggota legislatif. Kegiatan atau program yang dilakukan oleh Pimpinan Pusat Aisyiyah tidak memiliki tujuan tersebut di atas, yaitu masyarakat bahkan anggota dan pengurus Aisyiyah yang diberikan pendidikan dan pelatihan sehingga menjadi anggota pengurus. Namun, program pemberdayaan politik yang diselenggarakan oleh Aisyiyah diperuntukkan bagi perempuan yang mampu berpikir kritis dan berdaya terhadap politik (Aisyiyah, 2010).

Lantas bagaimana model perencanaan program yang digunakan Pimpinan Pusat Aisyiyah dalam memberikan pendidikan politik kepada masyarakat khususnya perempuan? berdasarkan analisis laporan kegiatan dan wawancara yang telah dilakukan. Program pemberdayaan politik perempuan yang diselenggarakan oleh Pimpinan Pusat Aisyiyah jelas menggunakan model incremental planning yaitu model perencanaan tambahan. Pendidikan dan pelatihan kepemimpinan bagi keluarga sakinah serta pengajian merupakan program atau kegiatan organisasi Aisyiyah yang sudah berlangsung sejak era baru. Setelah reformasi, program atau kegiatan diformat dengan menambahkan dan menekankan pada aspek pendidikan politik. Misalnya, dalam kegiatan pengajian, pimpinan pusat Aisyiyah menerbitkan buku Pedoman Pemilu 2004 Mubalighat Aisyiyah (Suplemen, 2004).

G. Program-program Pemberdayaan

Menurut Talcott Parson, pemberdayaan adalah proses dimana individu mengembangkan kapasitas untuk mengontrol dan mempengaruhi semua peristiwa dan institusi yang mempengaruhi kehidupan mereka. Pemberdayaan melengkapi seseorang dengan keterampilan, pengetahuan, dan otoritas yang diperlukan untuk memengaruhi hidupnya sendiri dan kehidupan orang-orang yang berarti baginya (Suharto, 2005). Seperti yang dilakukan Pimpinan Pusat Aisyiyah pada tahun 2009, dengan menyelenggarakan kegiatan dan forum pelatihan Pemilu, serta dengan mendirikan posko Pemilu 2009. Kegiatan ini bertujuan untuk memperluas partisipasi dalam upaya penguatan masyarakat sipil dan memperkuat peran kontrol sosial (Suharto, 2005).

Kegiatan Pimpinan Pusat Aisyiyah dalam hal membekali perempuan dengan ketrampilan, pengetahuan, dan kekuatan untuk mempengaruhi dan mempengaruhi semua peristiwa dan lembaga yang mempengaruhi mereka mencakup berbagai bentuk, antara lain formasi, pembinaan, pelatihan, studi, lokakarya, seminar, buku publikasi, pendidikan, dan kampanye. Berikut rincian kegiatan yang diselenggarakan oleh Pimpinan Pusat Aisyiyah selama satu dekade terakhir:

1. Pengembangan Kepemimpinan

Pimpinan Pusat Ayyiyah menyelenggarakan kegiatan pelatihan kepemimpinan yang termasuk dalam program kerja Majelis Ayyiyah Perkaderan. Kader Aisyiyah diatur dengan beberapa cara: kader informal, kader formal, kader informal, kader non formal, dan asuhan luar biasa. Kader Aisyiyah beragam, meliputi bidang kepemimpinan, ideologi, tabligh, kesehatan, sosial, pendidikan, ekonomi, dan politik (Safitri, 2019). Materi pelatihan kepemimpinan ini didasarkan pada kegiatan kader Aisyiyah, khususnya Baitul Arqam, dan biasanya diadakan selama periode tiga hari. Di antara kompetensi kepemimpinan yang dikembangkan melalui kegiatan kader Aisyiyah adalah sebagai berikut:

1) Ketulusan (satu-satunya alasan berperang di 'Aisyiyah adalah untuk mengabdi kepada Allah).
2) Jihad (semangat juang yang didedikasikan untuk membela Islam melalui 'Aisyiyah).

3) Syaja'ah syaja'ah syaja'a (sikap konsisten, berani kebenaran, meski perjuangan harus dilakukan).
4) Lil'Alamin Rahmatan (kepemimpinan berorientasi pada keramahan dan kesejahteraan).
5) Harakah (selalu bersedia bertindak sebagai katalisator perubahan dan penggerak organisasi).
6) Mubalaghah (mampu sebagai subjek dakwah, berwawasan luas dan mahir menguasai teknologi, media, dan informasi sebagai bagian dari strategi dakwah).
7) Musawa dan 'is (dalam pembinaan dan pemberdayaan perempuan, memperhatikan semangat kesetaraan dan keadilan).
8) Salih (yang mencakup semua kegiatan, program, dan amal usaha 'Aisyiyah)

2. **Pelatihan Manajemen untuk Aisyiyah Ruhaniyah (MRA)**

Kegiatan ini masih tergolong baru sebagai jawaban atas tumbuhnya kegiatan pengelolaan qalbu non-Islam. Misalnya dengan menyajikan proses kematian, yang kemudian mengambil bentuk yang membuat peserta terisak-isak tak terkendali. Posisi Muhammadiyah secara langsung bertentangan dengan ajaran Islam. Pengurus Aisyiyah tergerak untuk mendirikan kegiatan manajemen spiritual sebagai hasil pengamatan mereka terhadap fenomena tersebut.

> *"Kegiatan Manajemen Spiritual 'Aisyiyah merupakan program pelatihan yang unik dan fungsional yang dirancang untuk membekali peserta dengan kemampuan potensi spiritual manusia agar dapat berkembang secara optimal dan seimbang sebagai pendukung dalam menjalankan tanggung jawab kepemimpinan."* (Sungaidi, n.d.)

3. **Pelatihan dan Pembinaan untuk Keluarga Sakinah**

Tanpa dukungan keluarga, peran perempuan di ranah publik, termasuk politikus, tidak akan berfungsi dengan baik. Selain itu, peran perempuan sebagai istri dan ibu harus sepositif mungkin dalam kehidupan berumah tangga. Aisyiyah memahami masalah ini, peran perempuan. Secara hukum (baca: Hukum) sudah tidak relevan lagi dalam politik, namun hambatan tersebut kadang muncul di ranah domestik (baca: rumah tangga). Oleh karena itu, dalam menanggapi dan menyelesaikan masalah, Pimpinan Pusat Aisyiyah

terus menggalakkan pelatihan dan pembinaan keluarga sakinah bagi perempuan agar mereka tidak terlalu fokus pada karirnya sehingga mereka kehilangan tanggung jawab keluarga dan gagal mendapatkan pasangannya. kepercayaan. Kegiatan ini disusun di sekitar pengajian dan halaqah dan tetap menjadi bagian dari sistem kader tertentu. Perlu dicatat bahwa ada 12.149 kelompok pengajian Aisyiyah yang tersebar di seluruh Indonesia.

Widia Astuti, mahasiswi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, baru-baru ini mengikuti pelatihan keluarga sakinah. Wanita yang akrab dengan Widia ini berbagi pengalamannya saat mengikuti pelatihan keluarga di kampus Sakinah. Materi yang disampaikan mengenai akhlak dalam bergaul, berpakaian, dan menanamkan wawasan keagamaan yang kita jalani secara rutin, seperti membahas wudhu dan sholat yang langsung dipraktekkan di acara tersebut. Widia juga merasa cara berpakaian dan bersosialisasi selama ini bertentangan dengan ajaran Islam. Selain itu, melalui pelatihan dini bagi keluarga sakinah, kewaspadaan, dan tanggung jawab seorang istri dan suami. Pada tanggal 20 dan 21 Desember 2008, Divisi Bina Keluarga dan Masyarakat bekerja sama dengan Kementerian Agama merangkum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah (pranikah dan pascakawin). Kegiatan ini dipantau terus menerus selama tiga bulan untuk mengetahui kemajuan dan kegunaannya di masyarakat.

4. **Penelitian**

Aisyiyah dan Muhammadiyah terpaksa melakukan penelitian tentang tafsir ayat-ayat Alquran dan hadits tentang peran perempuan dalam kehidupan masyarakat. Kegiatan ini mengkaji ayat-ayat Alquran dan hadis tentang perempuan di ruang publik, termasuk ajaran Islam tentang perempuan menjadi kepala negara. Yunahar Ilyas mencermati ayat-ayat yang biasa digunakan untuk melegitimasi peran perempuan di ranah publik dalam Jurnal Tarjih dan Pemikiran Islam (Aisyiyah, 2010).

Surah An-Naml ayat 20-24 berkisah tentang Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis, seorang wanita penguasa Kerajaan Saba. Surat Al-Qashas ayat 23 menceritakan kisah Nabi Musa dan dua putri Nabi Syu yang dipermalukan di Madyan, menunggu giliran menimba air untuk ternak mereka. Termasuk pekerjaan perempuan di ruang

publik, merawat dan memberi makan. Dalam Surah An-Nahl ayat 97, kesempatan dan penghormatan bagi laki-laki dan perempuan untuk melakukan perbuatan baik diperjelas lebih lanjut. Bersamaan dengan ayat-ayat yang menegaskan peran perempuan di ruang publik, jurnal tersebut mengkaji ayat-ayat yang sering dikutip oleh kelompok-kelompok yang berpendapat bahwa perempuan tidak bisa menjadi kepala negara. Ayat 34 Surat An-Nisa:

> *"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karenaitu Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang saleh, adalah yang taat kepada Allah lagi pertapaan diri ketika suaminya tidak ada, olehkarena Allah telah meningkat (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya[48], maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukul lah mereka.Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-carijalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar ".*

Ayat sebelumnya digunakan untuk membenarkan penolakan terhadap perempuan sebagai kepala negara dengan alasan laki-laki adalah pemimpin perempuan. Menurut Yunahar Ilyas, dalil tersebut tidak dapat diterima karena ayat tersebut secara keseluruhan berbicara tentang rumah tangga. Ayat tersebut menginstruksikan bagaimana menghadapi istri nusyuz yang tidak cocok untuk situasi apa pun selain rumah (Siti Musdah Mulia, 2008). Penafsiran ulang ayat-ayat Al-Quran dan Hadits dimaksudkan untuk menggeser kesadaran perempuan dari magis, naif menjadi kritis.

Paradigma perempuan tidak diperbolehkan berada di ruang publik, khususnya politik, sebagaimana yang tertuang dalam wahyu Tuhan, terbantahkan setelah menelaah kembali ayat-ayat yang berkenaan dengan itu. Proses peningkatan kesadaran ini merupakan komponen manajemen pemberdayaan (Ilyas, 2014). Bersamaan dengan menelaah ayat-ayat Alquran, Pimpinan Pusat Aisyiyah melakukan kajian umum yang salah satunya bertajuk "Mempertanyakan Keberpihakan Sistem Pemilu 2009 dalam Meningkatkan Kualitas Demokrasi dan Memperjuangkan Aspirasi Masyarakat". Kegiatan

---

48 *Nusyuz* berarti pembangkangan atau ketidaktundukan

ini dimaksudkan untuk meningkatkan kesadaran, wawasan, dan partisipasi umat Aisyiyah, khususnya ummat dan masyarakat, dalam dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara menuju demokrasi (Aisyiyah, 2010). Seperti yang dikemukakan oleh Kindervatter, pemberdayaan adalah proses pemberian kekuatan atau kekuasaan melalui pendidikan dengan tujuan meningkatkan kesadaran, pemahaman, dan kepekaan warga belajar terhadap pembangunan sosial, ekonomi, dan politik (Anwar, 2007).

5. **Seminar dan Lokakarya**

Sistem pemilihan langsung memberdayakan komunitas untuk memilih pemimpin yang berkomitmen pada masyarakat dan perempuan. Aisyiyah menyadari perlunya pengawasan dalam proses demokrasi langsung yang dimulai dari Pimpinan Pusat. Dengan demikian, LPPA (Lembaga Penelitian dan Pengembangan Aisyiyah) ikut serta dalam proses pemilihan bersama anggota pemilih untuk memastikan pemilih tetap waspada selama pemilihan dan tetap waspada setelahnya. Pimpinan Pusat Aisyiyah mengadakan workshop sebagai tanggapan atas sistem pemilihan langsung:

1) Bekerjasama dengan beberapa pihak (UNDP, TAF, USAID) untuk pendidikan politik dan diskusi politik bagi calon anggota legislatif perempuan (Aisyiyah, 2005).
2) Bekerjasama dengan Pusat Studi Wanita Universitas Muhammadiyah Malang mengadakan Seminar Pendidikan Politik Perempuan (Aisyiyah, 2005).
3) Lokakarya Pendidikan Politik Pemilih Kritis PWA Jabar. Narasumber: Dra. Siti Noordjannah Djohantini, MM, M.Si,Chamamah, Mahsunah, Hadiroh, Khusnul, dan Tri. Pada 19-21 Maret 2008 di Akper-Akbid Aisyiyah Bandung-Jawa Barat (Aisyiyah, 2008).
4) Workshop isu-isu lokal pilkada Kota Yogyakarta dan Strategi Sosialisasi menjadi Pemilih Cerdas. Narasumber: Drs. BambangPurwoko, MA (Aisyiyah, 2008).

6. **Publikasi Buku**

Gerakan pemberdayaan politik perempuan Aisyiyah mencakup segala bentuk program dan kegiatan, baik pelatihan, lokakarya,

maupun seminar, sebagai sarana edukasi perempuan tentang politik, baik sebagai pemilih maupun sebagai anggota partai demokrasi di Indonesia. Penerbitan buku juga penting untuk memberikan wawasan kepada masyarakat, khususnya perempuan, karena tidak semua orang dapat menghadiri lokakarya dan seminar yang diselenggarakan oleh Pimpinan Pusat Aisyiyah.

Berdasarkan data yang dihimpun dari situs Aisyiyah Central Leadership, berikut adalah beberapa buku terkait pemberdayaan politik perempuan terbitan *Central Leadership Aisyiyah: Political Appreciation for Beginning Women Voters (2004), Module for Improving the Capability of the Management of Reconciliation / Women's Taklim Assembly* Berdasarkan Kerukunan, Ekonomi, dan Lingkungan Berperspektif Gender (2009), Pedoman Menjadi Pemilih Kritis Pemilu Kota Yogyakarta (2006), Tanya Jawab Pemilu 2004 dan Visi Pendidikan Pemilih (2004) Pendidikan formal

Di bidang pendidikan, gerakan Aisyiyah telah melahirkan banyak sekolah, perguruan tinggi, dan pesantren. Aisyiyah saat ini memiliki 4.560 badan amal yang bergerak di bidang pendidikan, antara lain kelompok bermain, PAUD, Taman Kanak-kanak, pusat penitipan anak, sekolah dasar, dan sekolah menengah pertama (Pimpinan Pusat Aisyiyah, 2016). Pimpinan Pusat Aisyiyah tidak menyia-nyiakan kesempatan ini untuk pemberdayaan perempuan. Peran tersebut dilakukan oleh Dewan Pengembangan Kader Pimpinan Pusat Aisyiyah dengan mendidik para pelajar dan mahasiswa yang belajar di lembaga amal Aisyiyah. Regenerasi adalah komponen penting dari kemampuan organisasi untuk hidup dan bertahan. Kaderisasi tidak terbatas pada pencarian individu. Namun, menumbuhkan kemampuan kepemimpinan dan ideologi sangat penting untuk memastikan bahwa tujuan organisasi tetap konsisten dengan yang dibayangkan oleh pendiri dan harapan masyarakat.

Untuk mengatasi masalah ini, Pimpinan Pusat Aisyiyah harus membina kader yang luar biasa melalui pesantren dan pesantren. Meskipun tujuan program ini secara keseluruhan adalah untuk membekali perempuan dengan keterampilan kepemimpinan yang diperlukan untuk berpartisipasi dalam ranah publik, tidak dapat disangkal bahwa tujuan internalnya adalah untuk mengembangkan calon pemimpin 'Aisyiyah. Pondok pesantren mengoreksi untuk membina dan mengembangkan Islam kualitas dan kepemimpinan

siswa dan siswi dari sekolah menengah dan PT Muhammadiyah / 'Aisyiyah serta sekolah kader sedang dikembangkan di tingkat pendidikan menengah dan pasca-sekolah menengah. Kegiatan pembinaan dan pengembangan kepemimpinan dilakukan dan dimasukkan ke dalam Sekolah Kader, seperti Madrasah Mu'allimat untuk pendidikan menengah dan STIKES Aisyiyah Yogyakarta untuk pendidikan tinggi (Safitri, 2019).

Berdasarkan kutipan di atas, perhatian utama Aisyiyah sebagai pemimpin adalah pada perempuan. Sejak usia dini, para siswa mengajar, dan kelompok kepemimpinan telah meningkatkan visibilitas mereka di ranah publik. Mereka menerima pembinaan kepemimpinan melalui

1) Latihan Khutbah, yang mencakup berlatih berbicara di depan umum sebagai pembawa acara, kualifikasi, atau pembicara.
2) Pelatihan Muhadarah (diskusi), yaitu latihan diskusi dimana Anda bertindak sebagai penyelenggara, moderator, peserta aktif, dan presenter.
3) Studi bulanan tentang masalah kepemimpinan Muslim dan kepemimpinan kontemporer.

Pimpinan Pusat Aisyiyah juga menggunakan kampanye untuk mendidik perempuan tentang politik. Aksi turun ke jalan, dan pembagian poster serta stiker tidak luput dari perhatian pimpinan pusat Aisyiyah dalam upayanya meningkatkan partisipasi politik perempuan. Sebelum reformasi, kegiatan Aisyiyah untuk pemberdayaan politik perempuan tidak secara langsung menghasilkan pemberdayaan politik perempuan. Perempuan berkembang menjadi individu yang kritis berkat tilawah Aisyiyah. Ibu Latifah Iskandar menyatakan bahwa selama menjadi anggota dan pengurus Aisyiyah, Aisyiyah berpikir secara nasional kemudian melaksanakan kebijakan, mengembangkan ketrampilan kepemimpinan, analisis sosial, mobilisasi masyarakat, dan pemikiran strategis dan teknis yang semuanya diperoleh selama kepengurusan Aisyiyah sejak tahun 1990.

Menurut Anda, kemampuan dan pengalaman yang disebutkan di atas tidak serta merta didapat selama bekerja di organisasi lain, karena jaringan Aisyiyah yang ada sudah menjangkau seluruh pelosok tanah air. Kemampuan dan pengalamannya membuat dia memenuhi syarat untuk mengabdi di DPR RI dari tahun 2004 hingga 2009. Demikian

penjelasan di atas mengenai strategi kepemimpinan Aisyiyah di bidang pemberdayaan perempuan yang dituangkan dalam beberapa program dan tersusun dalam program kerja masing-masing institusi di lingkungan manajemen Pimpinan Pusat Aisyiyah. struktur.

Kegiatan Pimpinan Pusat Aisyiyah yang bertujuan untuk meningkatkan kesadaran perempuan akan perannya di ranah publik mencakup semua aspek perdebatan, dimulai dengan memberikan pemahaman religius tentang peran perempuan di ranah publik, membina keluarga sakinah agar tidak terjadi konflik antar peran perempuan sebagai ibu. / istri, pendidikan politik untuk wanita, dan pelatihan kepemimpinan untuk wanita.

H. Faktor Pendukung dan Penghambat

1. Faktor-faktor Pendukung

Ada beberapa faktor yang turut menyukseskan kegiatan Pimpinan Pusat Aisyiyah. Faktor-faktor berikut berkontribusi pada kesimpulan ini:

a) Struktural; struktural mengacu pada hukum. Tanpa dukungan pemerintah, khususnya pengaturan kuota perempuan sebagaimana diatur dalam UU Pemilu dan Partai Politik, kegiatan yang dilakukan selama ini tidak akan membuahkan hasil, karena tidak dapat diterapkan sedemikian rupa sehingga partisipasi perempuan dalam kegiatan tersebut juga rendah.

b) Kepercayaan; Tanpa kepercayaan donor, Pimpinan Pusat Aisyiyah tidak akan mampu menyelenggarakan kegiatan pemberdayaan politik perempuan (Aisyiyah, 2005).

c) Jejaring, organisasi Aisyiyah yang tersebar luas, memberikan bantuan kepada Pimpinan Pusat Aisyiyah dalam menyelenggarakan program. Kepengurusan Aisyiyah mulai dari tingkat provinsi (Pimpinan Daerah), kabupaten atau kota (Pimpinan Daerah), dan tingkat desa / kecamatan (Pimpinan Kecamatan), menjadi pendorong utama keberhasilan program.

d) d) Sumber daya manusia, termasuk jumlah tokoh internal (Aisyiyah dan Muhammadiyah) yang akan berbicara pada kegiatan. Menghadirkan tokoh-tokoh dari Aisyiyah dan Muhammadiyah merupakan strategi jitu untuk memotivasi peserta diklat.

2. Faktor Yang Bertindak Sebagai Penghambat

Perjalanan Aisyiyah dalam memberdayakan perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik bukannya tanpa hambatan. Salah satunya adalah peran sosial perempuan di ranah publik dan politik, yang tidak mudah untuk dicapai. Berikut ini adalah hambatan pemberdayaan politik perempuan yang teridentifikasi pada masa implementasi Pimpinan Pusat Aisyiyah:

a) Pekerjaan rumah tangga (rumah tangga) merupakan faktor pertama yang masih bisa dilakukan perempuan. Memperoleh izin suami dan mengasuh anak merupakan tantangan utama yang ia hadapi dalam menjalankan perannya sebagai seorang ibu. Akibatnya, mereka tidak dapat berpartisipasi dalam kegiatan tersebut.
b) Waktu, panitia dan manajemen memiliki jam kerja yang sedikit, yang berpengaruh pada jadwal kegiatan. Diantaranya adalah Program Baitul Arqam yang berlangsung antara satu hingga tiga hari. Menurut Ibu Aisyah dan Widia, periode ini kurang intens agar materi yang disampaikan lebih mendalam dan aplikatif bagi peserta.
c) Rangkap Jabatan: Beberapa pengurus Aisyiyah juga terlibat di masyarakat sebagai pengajar, pengajar, dan pengurus. Direksi Aisyiyah banyak yang merangkap jabatan dan terlibat dalam organisasi lain. Ini telah berkembang menjadi masalah klasik dan serius dalam hal mencari solusi bagi manajer yang merangkap jabatan. Maka, bukanlah hiperbola untuk menanggapi Kongres Aisyiyah ke-44 di Jakarta tahun 2005.
d) Kepentingan perempuan, karakter dunia politik, yang secara historis dikaitkan dengan maskulinitas. Akibatnya, ketertarikan perempuan dalam politik menjadi berkurang (Aisyiyah, 2005).

6
Pengalaman Muslimat NU dalam Ranah Publik di Indonesia

A. Profil Organisasi Muslimat NU

Menapaktilasi sejarah lahirnya organisasi Muslimat NU, keberadaannya tidak bisa dipisahkan dengan Nahdlatul Ulama yang telah lahir sejak tahun 1926. Sejarah mencatat bahwa Nahdlatul Ulama berperan secara aktif dalam perjuangan bangsa pada masa penjajahan Belanda, pendudukan Jepang, perang kemerdekaan, bahkan hingga sekarang. Perjuangan NU seperti ini telah mengilhami dan memberi inspirasi kaum perempuan di kalangan nahdliyin untuk bersama-sama NU melakukan perjuangan kemerdekaan[49] bagi kaum perempuan, mencerdaskan kehidupannya, mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan Indonesia (Ma'shum & Zawawi, 1996). Lebih jauh lagi, lahirnya Muslimat NU tidak semata-mata karena sejarah perjuangan kemerdekaan, tetapi juga karena didorong oleh rasa kekhawatiran yang mendalam terhadap keadaan sikap, pandangan dan perlakuan yang dirasakan tidak adil terhadap perempuan.

Muslimat NU adalah suatu organisasi wanita Islam yang merupakan badan otonom dari Jam'iyah Nahdlatul Ulama yang bergerak di bidang sosial keagamaan dan berpaham *ahlussunnah wal jama'ah* dan mengabdi kepada agama, nusa dan bangsa. Pembentukan organisasi Muslimat NU sebagai organisasi yang berbadan otonom

---

49 Dalam perjuangan fisik, Muslimat NU ikut bergabung dalam barisan perjuangan revolusi dalam berbagai bentuk, misalnya menjadi kurir, mengelola dapur umum, mengumpulkan bahan makanan, pakaian dan obat-obatan, bahkan mengangkat senjata di garda depan. Mereka bergabung dalam barisan Hizbullah, Sabilillah, Palang Merah Indonesia dan kesatuan perjuangan lainnya.

melalui proses yang panjang yang dimulai dari sebagai anggota NU, kemudian sebagai bagian dari NU dan sebagai organisasi otonom.

B. Muslimat NU sebagai Anggota NU

Sebagaimana Aisyiyah, proses historis berdirinya Muslimat NU pun tidak terlepas dari perkembangan Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi keulamaan NU ini, pada suatu perkembangan tertentu, memerlukan hadirnya peranan perempuan untuk menangani masalah kewanitaan di kalangan perempuan *ahlussunnah wal jamaah*. Kecenderungan ini sebenarnya merupakan kecenderungan yang dilakukan organisasi-organisasi Islam pada umumnya untuk membina atau mendirikan organisasi perempuan yang diawali oleh berdirinya Aisyiyah sebagai bagian organik Muhammadiyah yang menangani kewanitaan. Disusul kemudian Persistri (Wanita Persis), Wanita Syarikat Islam Indonesia (PSSI), maupun wanita Al-Irsyad.

Pada awal berdirinya, NU tidak menerima muslimat sebagai anggota, keanggotaan NU, sebagaimana yang dikutip Deliar dari artikel 6 anggaran dasar NU sebagai berikut: ..utusan NU terbagi dua, yang ulama dan yang bukan ulama. Yang bukan ulama diwajibkan memberikan iurannya berupa harta atau tenaga…pembagian keanggotaan, yang ulama dan bukan ulama, berarti penting karena ada ketentuan bahwa hanya ulama yang dapat membicarakan masalah agama. Yang bukan ulama hanya dapat mempunyai suara dalam soal-soal yang tidak menyangkut agama (NU, 2015).

Adanya ketentuan ini karena pada waktu itu ulama berpendapat bahwa belum masanya muslimat NU dibawa ikut serta bergerak dalam perserikatan atau organisasi. Perempuan pada saat itu tidak diizinkan keluar dan mereka sendiri pun belum mempunyai keinginan untuk bergerak di luar rumah). Namun demikian, gagasan tentang perlunya NU membentuk bagian perempuan sudah muncul, bahkan melahirkan perdebatan sengit pada muktamar NU ke-13 di Menes.

Pada tahun 1938 perserikatan dan organisasi-organisasi wanita telah lahir hampir di seluruh daerah di Indonesia, baik yang bersifat keagamaan, sosial maupun kebangsaan. Hal ini, baik langsung maupun tak langsung, akan mempengaruhi perempuan Islam NU, sehingga mereka mengambil tindakan dengan ikut menghadiri kongres di kota

Menes tersebut yang dipelopori ibu R. Djuaeisih dan Ibu Hindun dengan harapan mereka dapat diterima sebagai anggota NU. Akan tetapi pada waktu itu para anggota NU yang terdiri dari kaum laki-laki masih banyak beranggapan bahwa masuknya kaum perempuan ke dalam organisasi tersebut akan lebih banyak mendatangkan kemudharatan daripada manfaat. Yang demikian masih merupakan sesuatu yang *debatable* di kalangan NU sendiri, mayoritas menolak hal ini dan hanya sebagian kecil saja yang pro, keadaan demikian disebabkan pola pikir yang bersifat tradisional, yang menganggap pria adalah segala-galanya.

Meskipun demikian K.H.A. Wahab Hasbullah (wakil PB NU dari Surabaya), mempunyai pemikiran maju, sangat mendukung usul ini dengan argumennya sebagai berikut: "…dalam kalangan umat Islam, bukan hanya kaum Bapak saja yang harus dan wajib mempelajari serta menjalankan segala apa yang diwajibkan oleh agama Islam (Zuhri, 1979).

Berdasarkan argumen tersebut, sehingga pada tahun 1938 inilah Muslimat NU dapat diterima sebagai anggota NU, keanggotaannya masih terbatas sebagai pengikut dan pendengar saja, belum diperbolehkan untuk menduduki jabatan pengurus.

Pada kongres NU ke XIV tahun 1939 muslimat NU telah mengirim utusan dari beberapa daerah antara lain: Muntilan, Wonosobo, Solo dan Magelang. Pada kongres tersebut muslimat NU mulai diperbolehkan untuk mengemukakan pendapatnya di balik tabir, bahkan pimpinan dan penyelenggara rapat umum dipegang oleh muslimatnya dan setelah itu pimpinan sidang dikembalikan kepada pimpinan sidang pria dengan menghasilkan rumusan tentang pentingnya peranan wanita NU dalam organisasi NU, masyarakat, pendidikan dan dakwah.

Berikutnya pada kongres NU yang ke XV pada tahun 1940 di Surabaya kemajuan Muslimat NU mulai tampak, hal ini terlihat dengan diadakannya rapat-rapat tertutup dan terbuka. Pada rapat tertutup pertama tanggal 10 Desember 1940 diputuskan :

(1) Pengesahan NUM oleh kongres NU

(1) Pengesahan Anggaran Dasar NUM oleh pengurus NUM

Meskipun demikian hal ini belum mendapat pengakuan secara resmi dari peserta muktamar.

C. Muslimat NU sebagai bagian dari NU

Peran NU secara aktif dalam perjuangan bangsa telah menggugah kaum wanita di kalangan nahdliyin. Mereka berusaha menghimpun potensi yang dimiliki dan bersama-sama NU melakukan perjuangan yang tidak hanya yang bersifat nonfisik tetapi juga yang fisik. Aisyah Hamid Baidlowi *et.al* dalam *50 Tahun Muslimat NU Berkhidmat untuk Agama & Bangsa* menjelaskan: "Muslimat NU ikut bergabung dalam barisan perjuangan revolusi dalam berbagai bentuk, menjadi kurir, mengelola dapur umum, mengumpulkan bahan makanan, pakaian dan obat-obatan bahkan mengangkat senjata bergabung dengan Hizbullah, Sabilillah, Palang Merah Indonesia dan kesatuan perjuangan lainnya (Baidlowi, 1996).

Lahirnya Muslimat NU tidak hanya didasari oleh sejarah perjuangan tersebut tetapi yang lebih urgen adalah dorongan terhadap keprihatinan yang mendalam atas sikap, pandangan dan perlakuan yang dirasakan tidak adil terhadap perempuan.

Pada tanggal 26 Rabiul Akhir 1365 H, keinginan jamaah perempuan NU untuk berorganisasi diterima dengan suara bulat oleh para utusan Muktamar ke-16 NU di Purwokerto, yakni membentuk lembaga organik bidang perempuan dengan nama Nahdlatul Oelama Muslimat, disingkat NUM. Peristiwa ini kemudian dirayakan sebagai hari lahir Muslimat NU. Diresmikannya Muslimat NU sebagai bagian NU merupakan tuntutan sejarah yang dinilai oleh Jamiah Nahdlatul Ulama kala itu sudah sampai pada suatu tahap perkembangan yang memerlukan hadirnya wanita dalam kancah perjuangan dan organisasi. Pandangan seperti itu hanya dimiliki oleh sebagian kecil ulama NU, seperti KH. Mohammad Dahlan, KH. Wahab Chasbullah dan KH. Saifuddin Zuhri (Baidlowi, 1996).

Sebagaimana NU, Muslimat NU pun menggunakan paham Ahlus Sunnah Wal Jamaah yaitu paham yang menjadikan Islam sebagai nilai universal yang mencakup segala aspek kehidupan dan tolok ukur perjuangan Muslimat NU. Menurut paham itu, Islam ditegakkan di atas tiga pilar, yaitu aqidah, syari'ah dan tasawuf. Di bidang aqidah, Ahlus Sunnah Wal Jamaah mengikuti pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi; di bidang syari'ah (fiqh) mengikuti salah satu pendapat imam mazhab empat, yaitu Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali; dan di bidang tasawuf (akhlak) mengikuti pendapat Imam Juned al-Baghdadi

dan Imam al-Ghazali. Masing-masing aspek tersebut dijadikan paham keagamaan Muslimat NU dengan tanpa meninggalkan wawasan dasarnya, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits serta perilaku para sahabat Nabi saw (Baidlowi, 1996).

D. Muslimat NU sebagai Badan Otonom

Ketika Nahdlatul Ulama mengadakan kongres ke XVIII di Jakarta tahun 1950, NUM mengikutinya dengan aktif dan setiap cabang NUM mengirimkan utusannya. Pada kongres ini muslimat diikutsertakan sebagai anggota yang mempunyai hak suara dan diperkenankan untuk mengajukan usul, berbeda dengan yang sebelumnya. Selain rapat kombinasi Muslimat juga mengadakan rapat-rapat khusus.

Pada saat Nahdlatul Ulama menarik diri dari keanggotaan Masyumi dan menjadi partai tersendiri pada Muktamar ke-19 di Palembang tahun 1952, Muslimat NU memperoleh hak otonomi, sebagai pengakuan terhadap prestasi-prestasi Muslimat NU dan memberikan keleluasaan dalam mengatur rumah tangga sendiri serta memberikan kesempatan untuk mengembangkan kreativitasnya.

Kemudian terbentuklah susunan Pengurus Besar (PB) Muslimat NU sebagai berikut (Aboebakar, 1957):

Ketua	:	Nyonya Mahmudah Mawardi	(Solo)
Wakil Ketua I	:	Nyonya Aisyah Dahlan	(Jakarta)
Wakil Ketua II	:	Nyonya Murtadiyah Ahmad	(Jakarta)
Penulis I	:	Nona Nihayah Bakri	(Surabaya)
Penulis II	:	Nyonya Hasanah Mansur	(Jakarta)
Bendahara I	:	Nyonya Sulaiman	(Surabaya)
Bendahara II	:	Nyonya Hasbullah	(Jakarta)
Anggota	:	Nyonya Wahid Hasyim	(Jakarta)
		Nyonya H. Yasin	(Surabaya)
		Nyonya Fatmah	(Surabaya)
		Chuzaimah Mansur	(Surabaya)

Semenjak menjadi badan otonom, Muslimat NU menjadi lebih bebas bergerak memperjuangkan hak-hak wanita dan cita-cita nasional

secara mandiri, tanpa campur tangan NU sebagai organisasi induknya, terkecuali apabila terdapat hal-hal yang memang diperlukannya campur tangan. Aisyah Dahlan menjelaskan bahwa hubungan Muslimat NU dengan NU sebagai induk organisasi "hanyalah dalam politik" (Dahlan, 1955).

Berdasarkan Keputusan Kongres XIV Muslimat Nahdlatul Ulama, dinyatakan dalam Anggaran Dasar Muslimat NU bahwa:

Pasal 1 tentang Nama dan Kedudukan:

1. Organisasi ini bernama "MUSLIMAT NAHDLATUL ULAMA" disingkat Muslimat NU merupakan Badan Otonom dari Jam'iyah Nahdlatul Ulama didirikan pada tanggal 26 Rabiul Akhir 1346 H bertepatan dengan 29 Maret 1996 M di Purwokerto untuk jangka waktu yang tidak ditentukan.
2. Pucuk pimpinan Muslimat NU berkedudukan di Ibukota Republik Indonesia. Pasal 2 tentang Aqidah/Asas

1. Muslimat NU beraqidah/berasas Islam, menurut faham *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan menganut salah satu dari mazhab empat: Hanafi, Syafi'i, Hanbali dan Maliki.
2. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara Muslimat NU berpedoman kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan dan Keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia.

Pasal 3 tentang Sifat

1. Muslimat NU adalah organisasi kemasyarakatan yang bersifat sosial keagamaan,

Pasal 4 tentang tujuan

Tujuan Muslimat NU adalah:

a. Terwujudnya wanita Indonesia yang sadar beragama, berbangsa dan bernegara.

b. Terwujudnya wanita Indonesia yang berkualitas, mandiri dan bertakwa kepada Allah SWT.

c. Terwujudnya wanita Indonesia yang sadar akan kewajiban dan haknya menurut ajaran Islam, baik sebagai pribadi maupun sebagai anggota masyarakat.

d. Terlaksananya tujuan *jam'iyyah* NU sehingga terwujudnya masyarakat adil dan makmur yang merata dan diridloi oleh Allah SWT.

Pasal 5 tentang Lambang

1. Lambang Muslimat NU adalah:

Gambar bola dunia diikat dengan tali, dilingkari oleh lima bintang di atas garis khatulistiwa dan di antaranya yang terbesar terletak di bagian paling atas, sedangkan empat bintang lainnya terletak di bawah khatulistiwa, dua bintang di tepi simpul kiri kanan, dua bintang di dalam simpul sehingga jumlah seluruhnya adalah sembilan bintang. Di atas simbol khatulistiwa kata MUSLIMAT ditulis mendatar, di samping tali kiri huruf N, di samping tali kanan huruf U, lambang tersebut dituliskan dengan warna putih di atas dasar hijau, dan terdapat tulisan Nahdlatul Ulama dengan huruf Arab yang melintang pada garis khatulistiwa.

2. Arti lambang adalah:

a. Bola dunia terletak di tengah-tengah, berarti tempat kediaman untuk mengabdi dan beramal guna mencapai kebahagiaan dunia akhirat.

b. Tali yang mengikat berarti Agama Islam sebagai kehidupan manusia, untuk mengingatkan agar selalu tolong menolong terhadap sesama, dan meningkatkan takwa kepada Allah SWT.

c. Lima buah terletak di atas, di antaranya terbesar di puncak berarti sunnah Nabi Muhammab SAW yang diikuti dengan setia oleh empat sahabat besar: Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali

d. Empat bintang terletak di bawah berarti: empat madzhab, Hanafi, Syafi'i, Hambali dan Maliki yang memberi petunjuk kepada ummat Islam sedunia dalam mempraktekkan/melaksanakan Rukun Islam sesuai dengan petunjuk Nabi
e. Arti dari seluruh bintang yang berjumlah sembilan buah berarti: Walisongo atau Wali sembilan yang berarti ummat Islam Indonesia dipandang sebagai pelopor dalam mengembang- kan dakwah Islam, selalu berupaya untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.
f. Tulisan Nahdlatul 'Ulama, berarti Muslimat NU bagian dari Nahdlatul 'Ulama yang senantiasa meneruskan dan mencerminkan perjuangan para 'Ulama.

Di samping Muslimat NU, Organisasi wanita muda yang terdapat pada NU adalah Fatayat NU, keberadaan organisasi Fatayat NU mempunyai dinamika sejarah yang cukup unik dimulai dari penghujung tahun 1940-an, di mana muncul kesadaran di kalangan jam'iyyah Nahdhatul Ulama (NU), bahwa perempuan NU belum terorganisir secara sistematis. Peran serta perempuan di NU hanya ikut-ikutan, jangankan konsolidasi di tingkat pemudi-pemudinya, di tataran ibu-ibu pun belum ada mekanisme organisasi tersendiri yang mengaturnya. Hal ini berbeda dengan organisasi lain yang sudah memiliki *underbow* seperti Aisyiyah, Kowani atau GPII. Di tingkat ibu-ibu NU pada saat itu, baru sebatas ibu-ibu Nyai pengasuh pesantren yang sering dikumpulkan dan pada perkembangan kemudian menjadi Muslimat[50]. Sedangkan para pemudinya belum tersentuh sama sekali. Hal ini sangat jauh berbeda dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain yang sudah *underbow* organisasi pemuda-pemudinya secara mandiri. Ketiadaan organisasi pemudi sebagai *underbow* NU inilah sebenarnya yang mendasari usaha-usaha untuk segera terbentuknya wadah agar pemudi NU bisa terhimpun dengan semestinya (Affiah, 2005).

---

50 Pada Muktamar NU ke XV tahun 1940 Nahdlatul Oelama Muslimat (NOM) berdiri dipelopori oleh Ibu R.Djuarsih dan ibu Hindun. Beliau juga merupakan stimulator (pendorong) dan koordinator bagi putri dan pemudi NOM untuk berkiprah dalam penyiapan acara-acara Muktamar, serta mengadakan pertemuan-pertemuan khusus, yang dimotori oleh "tiga serangkai" (Chuzaimah Mansyur dari Gersik, Aminah Mansyur dari Sidoarjo, Murthosiah dari Surabaya) inilah yang kemudian menjadi embrio Fatayat NU.

Sebagaimana Muslimat NU, pembentukan wadah pemudi perempuan NU ini pada awalnya tidak terlepas dari pro dan kontra terhadap kehadirannya. Pendapat NU konservatif tidak menginginkan keterlibatan perempuan dalam organisasi di bawah NU para pemudi NU yang berpikiran progresif dianggap sudah melampaui batas wilayah kewenangannya untuk berkiprah di NU.

Orang yang pertama kali mencetuskan keharusan adanya wadah pemudi NU adalah Bapak KH. Dahlan, ketua umum PB NU yang saat itu masih berpusat di Surabaya. Salah satu *deep interview* telah dilakukan oleh tim pengumpul data Fatayat NU terhadap Ibu Khuzaemah Mansyur salah seorang pendiri Fatayat NU: "Saya dan teman-teman dipanggil oleh Kyai Dahan dan diminta untuk mengumpulkan pemudi-pemudi NU. Pada awalnya kita ragu bisa melakukannya, karena keterbatasan pengetahuan, jumlahnya masih sedikit dan kitanya masih kuno. Jadi sangat sulit rasanya memenuhi permintaan Pak Kyai Dahlan (mantan menteri Agama). Tetapi beliau terus memberi semangat, bahkan setengah memaksa. Jika semangat kami nampak mengendur, beliau mengajak kami-kami makan bersama sambil memberi semangat dan tidak boleh menyerah. Singkatnya beliau adalah orang yang sangat berjasa atas berdirinya Fatayat, bahkan yang memberi nama perkumpulan pemudi NU dengan "Fatayat" juga Kyai Dahlan. Selain Kyai Dahlan, orang yang sangat mendukung berdirinya Fatayat adalah Ketua Anshor saat itu, dan juga keponakan pak Kyai Dahlan, tetapi saya lupa namanya" (Affiah, 2005). Hampir boleh dikatakan tidak banyak perempuan NU terlibat dalam proses awal pembentukan organisasi Fatayat, hal ini dimungkinkan karena memang pergulatan progresivitas pemikiran perempuan NU ketika itu masih terbilang langka dan terbatas, sebatas mereka yang bergabung di GPII dan anak tokoh-tokoh NU yang menyerap berbagai wawasan dalam interaksi sosial yang dialaminya.

E. Aspek Kesejarahan Muslimat NU

Menapaktilasi perjuangan kaum perempuan dapat dijelaskan dari pergeseran penerapan strategis dari waktu ke waktu. Perjuangan kesetaraan gender diawali dari situasi sedikitnya peluang untuk bekerja dan terlibat dalam proses pembangunan. Perempuan dikotakkan dalam ranah domestik dan tidak mempunyai hak yang sama dengan laki-laki untuk mengenyam pendidikan dan pengembangan karir

atau mencari nafkah di luar rumah. Keadaan seperti ini secara umum terjadi pada masyarakat Indonesia awal abad ke-XX. Lalu kemudian terjadi dinamika yang signifikan sesuai dengan perkembangan zaman dan waktu.

Organisasi NU sebagai payung organisasi perempuannya, sering dilukiskan oleh pengamat asing sebagai perkumpulan masyarakat tradisional, agraris dan konservatif. Hal yang melandasi penilaian yang demikian adalah ketatnya warga NU berpegang teguh pada tradisi yang sudah berlandaskan keabsahan hukum. Hal ini disebabkan karena bagi NU, kehidupan beragama bukanlah sebuah eksperimen yang berdasar pada sebuah asumsi dan spekulasi akan tetapi ia harus merupakan sebuah pegangan hidup yang kokoh berdasarkan kepada pendapat ulama yang memiliki otoritas (*mu"tamad*). Dengan demikian mereka relatif sulit menerima sebuah pendapat baru tanpa adanya kejelasan landasan hukum *syar'i* dari pendapat tersebut.

Orang yang telah berhasil mengangkat citra NU dan organisasi perempuannya adalah KH. Abdurrahman Wahid. Beliau telah menggulirkan wacana intelektual dengan berbagai gagasannya antara lain *pesantren sebagai subkultur, pribumisasi Islam* dan lain sebagainya.

Membahas tentang dinamika Muslimat NU tidak terlepas dari peran para perempuan NU yang selama ini berjuang sehingga organisasi menjadi organisasi yang diperhitungkan dan mempunyai kontribusi yang besar bagi perempuan Islam Indonesia. Salah satunya adalah Solichach A.Wahid Hasyim.

Maryam Thoha, mantan Ketua PP Fatayat NU, menulis dalam artikelnya berjudul "Pengayom Generasi Muda NU: Kenang-kenangan untuk Ibu Wahid Hasyim" memaparkan bahwa Ibu Solichach setia berjuang dijalur Muslimat NU. Peranannya pasti sangat besar dalam mengembangkan organisasi kemasyarakatan yang bernafaskan Islam itu, yang telah berkiprah lebih dari setengah abad. Tidak ternilai sumbangsih Ibu Solichach dengan Muslimat NU-nya bagi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat, khususnya berjuta-juta wong cilik di daerah pedesaan tempat urat nadi perjuangan Muslimat NU. Kita pun menyadari betapa pentingnya upaya memperdayakan dan memajukan saudara-saudara kita di pedesaan dan, bahwa upaya mematahkan belenggu kemiskinan dan keterbelakangan harus dilakukan oleh masyarakat itu sendiri (Thoha, 2003).

Beliau memberi perhatian khusus terhadap masalah sosial kemasyarakatan seperti pendidikan dan kesehatan, di samping tentunya masalah yang menyangkut kehidupan keagamaan umat Islam. Dalam hal pendidikan beliau berangkat dari ajaran Islam tentang kewajiban umatnya untuk menuntut ilmu setinggi-tingginya dan seluas-luasnya. Dengan cara ini kualitas umat Islam dapat ditingkatkan dan apabila ini terjadi maka berarti peningkatan kualitas sebagian besar bangsa.

Sebagai pemimpin organisasi perempuan, menurut Maryam Tohah tentunya perhatian utama beliau adalah pada kemajuan perempuan. Upaya ini harus dilihat terkait erat dengan pembangunan keluarga *sakinah.* Keluarga adalah lingkungan belajar yang pertama dan utama bagi anak dan di situlah persemaian nilai-nilai budaya bangsa dilakukan. Keluarga, sebagai sesuatu sosio-biologis yang diikat oleh asih-asah-asuh, mempunyai peranan yang paling besar bagi pengembangan jati diri seseorang. Upaya memajukan perempuan dan pembangunan keluarga *sakinah* memerlukan proses pemberdayaan perempuan dan juga laki-laki. Keluarga *sakinah* juga harus dilandasi oleh kesetaraan hubungan dan kedudukan antara keduanya. Tetapi waktu itu konsep pemberdayaan perempuan dan kesetaraan gender belum bergema. Walaupun demikian tidak dapat dikatakan bahwa perjuangan untuk kemajuan kaum perempuan masa itu tidak ingkai mengandung unsur pemberdayaan perempuan dan kesetaraan gender (Thoha, 2003).

Demikian pula perjuangan Ibu Solichah dan Muslimat NU harus dilihat dalam konteks perjalanan waktu. Terjadi penyesuaian, bahkan perubahan dalam strategi dan cara perjuangan tetapi terdapat pula konsistensi dan kontinuitas. Di era 1970-an dan 1980-an semua organisasi perempuan bergerak dalam bingkai "Wanita dalam Pembangunan" (WDP", khususnya selama dasawarsa pertama yang berlangsung dari tahun 1976-1985. Wanita dan Pembangunan yang dalam bahasa Inggrisnya *Gender and Development* (GAD), sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhadjir, memfokuskan gerakannya pada hubungan gender sebagai realitas pembangunan. Gerakan yang populer di dekade 1980-an ini didasarkan pada anggapan bahwa persoalan mendasar dalam pembangunan adalah adanya hubungan gender yang tidak adil. Situasi inilah yang menghalangi pemerataan pembangunan dan partisipasi yang penuh dari perempuan. Dalam

rangka itu, isu-isu gender harus dikedepankan dengan memerangi sumber-sumber ketidakadilan (Muhadjir, 2005).

Konsep WDP sering dikritik strategi dan kegiatannya lebih difokuskan kepada perempuan dan bagaimana mengintegrasikan peranan perempuan dalam segala bidang pembangunan, tanpa memberi definisi yang jelas mengenai peranan itu sendiri. Oleh karena itu, apa yang terjadi kemudian adalah bahwa beban perempuan semakin berat karena mereka harus berperan sebanyak-banyaknya dan seluas-luasnya, baik dalam keluarga maupun masyarakat. Dengan penerapan konsep WDP perhatian juga hanya ditujukan kepada perempuan dan kurang melihat keterkaitan antara peranan WDP, juga kurang mempersoalkan struktur sosial yang menjadi sumber diskriminasi terhadap perempuan dan mengapa mereka kurang mendapat manfaat dari proses pembangunan. WDP tidak mempunyai analisis yang tajam.

Pertanyaan yang muncul kemudian apa yang telah dapat dicapai oleh Ibu Solichah bersama Muslimat NU selama lebih dari setengah abad perjuangannya? Sepintas mungkin orang cenderung mencari jawaban dengan mengaitkannya dengan keterbatasan konsep dan pendekatan pembangunan perempuan di masa lalu hingga 1990-an ataupun dengan kenyataan bahwa perjuangan mereka difokuskan pada kegiatan sosial dan keagamaan saja. Sesungguhnya kemajuan perempuan NU di bidang pendidikan yang telah membuka luas cakrawala pemikiran mereka, mereka telah mengambil posisinya di dunia iptek dan menekuni profesi-profesi yang tidak stereotip yang dulu didominasi pria. Lebih jauh lagi generasi muda NU dengan lantang menyarankan pemberdayaan perempuan dan kesetaraan gender. Semua ini tidak terlepas dari perjuangan para pendahulunya.

Tokoh lain yang punya andil besar dalam membangun dinamika Muslimat NU adalah Asmah Sjachruni. Saifullah Yusuf, sekjen DPP Partai Kebangkitan Bangsa, memaparkan bahwa: “mencari tokoh NU yang bukan berasal dari kalangan pesantren merupakan pekerjaan yang hampir musykil dilakukan. NU hampir selalu identik dengan dunia kyai, santri dan pesantren. Namanya saja Nahdlatul Ulama yang dalam bahasa Indonesia berarti kebangkitan para ulama. Tetapi jangan lupa salah satu badan otonom NU, pernah dipimpin oleh seorang tokoh wanita yang sepanjang riwayat hidupnya tidak pernah menyentuh dunia pesantren. Wanita itu bernama Asmah Sjachruni,

yang lahir di Kalimantan Selatan, aktif di Muslimat NU setempat dan merantau ke Jakarta. Di kalangan NU wanita seperti Ibu Asmah termasuk makhluk yang langka. Apalagi ditilik dari zamannya, di mana NU pada umumnya bukan saja didominasi oleh kalangan santri, tetapi juga belum mengenal apa yang sekarang populer disebut sebagai wacana kesetaraan gender" (S. Yusuf, 2002).

Salahuddin Wahid memberikan pandangannya tentang ketokohan Ibu Asmah Sjachruni dikaitkan dengan Muslimat NU: "Kita melihat kenyataan bahwa Asmah muncul menjadi anggota DPR pada tahun 1955 dari kalangan yang sering dianggap "tidak maju dan kolot". Bahkan beliau harus pindah dari tanah kelahirannya menuju Jakarta. Tentu timbul pertanyaan, apakah yang membuat beliau dan beberapa tokoh Muslimat NU bisa merintis karier pada era yang boleh dikata belum memberi kesempatan yang memadai bagi kaum perempuan, era yang masih menganggap bahwa kaum perempuan hanyalah sekadar "*konco wingking*"? jawabnya ada pada penafsiran ibu-ibu tokoh Muslimat NU terhadap ajaran dan ketentuan agama Islam. Mereka menganggap bahwa ajaran Islam tidak melarang muslimat untuk memperoleh kemajuan, untuk memperoleh pendidikan tinggi. Mereka sadar bahwa kebanyakan warga masyarakat telah menafsirkan ajaran Islam secara keliru dan tidak tepat. Memang mereka tidak vokal dalam menyampaikan penafsiran mereka. Kegiatan di dalam Muslimat NU adalah wujud nyata dari penafsiran yang tepat terhadap terhadap ajaran Islam sesuai dengan konteks jamannya" (Wahid, n.d.).

Para tokoh Muslimat merasakan bahwa kaum muslimat telah tertinggal, khususnya dalam pendidikan. Mereka terpanggil untuk ikut berjuang guna meningkatkan kesejahteraan, tingkat pendidikan, martabat dan kemajuan kaum perempuan di berbagai bidang. Mereka menempuh jalan yang praktis tetapi efektif, walaupun mungkin memakan waktu tidak dengan wacana menggugat peran perempuan secara vokal, "galak" dan konfrontatif. Mereka memilih berbuat sesuatu yang langsung terasa oleh lapisan yang luas di tingkat akar rumput. Mereka melatih kader-kader untuk pengembangan masyarakat di berbagai tempat di seluruh Indonesia. Sesungguhnya kesadaran akan ketertinggalan kaum perempuan di kalangan Muslimat NU telah muncul sejak 1938 ketika Muktamar NU di Menes.[51]

51 Pada muktamar tersebut tampil seorang ibu Hj. R. Djuaesih, berpidato dengan semangat. Beliau mengatakan, "Di dalam agama Islam, bukan saja kaum

Mungkin ada saja yang berpendapat bahwa Muslimat NU kurang dinamis, kurang radikal, kurang vokal dan sebagainya. Terlepas dari penilaian tersebut berdasarkan catatan yang ada melalui 26.000 ranting (tingkat kelurahan/desa) telah memberikan sumbangsihnya yang besar terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara, dalam kehidupan sosial, pendidikan, kesehatan, ekonomi dan politik. Menurut catatan juga sampai kini baru enam orang yang telah menjadi ketua umum PP Muslimat NU, yaitu:

Para ketua umum PP Muslimat NU dari masa ke masa:

1. Ny Chodijah Dahlan (1946-1947)
2. Ny Yasin (1947-1950)
3. Ny Hj Mahmudah Mawardi (1950-1979)
4. Ny Hj Asmah Syahruni (1979-1995)
5. Ny Hj Aisyah Hamid Baidlawi (1995-2000)
6. Ny Hj Khofifah Indar Parawansa (2000- sekarang)

F. Peran Muslimat NU

Sebagai organ dari Partai NU, pada tahun 1950-an, Muslimat NU berperan aktif dalam politik. Dalam kongres di Surabaya (1954) direkomendasikan "Kongres memajukan pernyataan kepada PBNU (Lapunu- Lajnah Pemilihan Umum Nahdlatu Ulama) agar Muslimat dapat dicalonkan menjadi anggota DPR-DPRD dan konstituante dengan calon prioritas (Admin, 2015).

Dalam pemilu tahun 1955, NU mendapat 45 kursi. Dari situ, Muslimat NU mendapat 5 wakil (10) persen, yang merupakan porsi yang besar dibandingkan dengan partai lain. Lima tokoh Muslimat yang duduk di DPR ini adalah Ny Machmudah Mawardi (Jateng), Ny Maryam Kantasumpena (jateng), Ny maryama Djunaidi (Jatim) Hadiniyah Hadi (Jatim) dan Ny.Asmah Syahruni (Kalsel).

Sementara itu untuk konstituante, Muslimat menempatkan enam orang wakilnya sedangkan di MPR terdapat dua orang. Tahun

laki-laki yang harus dididik mengenai pengetahuan agama dan pengetahuan lain. Kaum muslimat pun wajib mendapatkan pendidikan yang selaras dengan kehendak dan tuntutan agama. Karena itu, muslimat yang tergabung tergabung dalam Nahdlatul Ulama harus bangkit."

1960, ketika DPR hasil pemilu dibubarkan dan dibentuk DPR GR, wakil Muslimat bertambah dua orang, sedangkan lima orang wakil sebelumnya tetap.

Sebelum itu, peran politik Muslimat telah dirintis oleh Ny Machmudah Mawardi pada tahun 1946 dengan diangkatnya sebagai anggota BP KNPI mewakili Masyumi, yang NU masih didalamnya. Pada masa RIS, ia duduk sebagai anggota DPR RIS.

Konfrontasi dan agitasi yang dilakukan oleh PKI terhadap NU awal 1960-an direspon oleh Muslimat dengan menyelenggarakan pelatihan-pelatihan untuk menggembleng fisik, diantaranya bongkar pasang senjata, menanggulangi bahaya kebakaran, dapur umum, keperawatan dan ketrampilan lain yang diperlukan dalam keadaan darurat. Kegiatan ini dilakukan di gedung pusat Hansip jl Salemba Raya, November 1964.

Saat meletusnya pemberontakan PKI, Muslimat NU termasuk yang paling awal meminta pembubaran PKI. Demonstrasi dilakukan bersama dengan organisasi perempuan lainnya yang anti PKI. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan juga diminta untuk membubarkan dan mengambilalih TK Melati yang dikelola oleh Gerwani, yang disetujui pada tahun itu juga.

Masa Orde Baru menjadi tantangan berat bagi Muslimat, dengan fusinya NU dalam PPP. Larangan bagi pegawai negeri atau istrinya, guru dan karyawan BUMN untuk menjadi anggota non fungsional sempat menimbulkan sikap takut masyarakat untuk terlibat dalam Muslimat NU. Peran ini kembali terbuka setelah NU menyatakan diri khittah dalam muktamar 1984 dalam muktamar ke-27 di Situbondo. Program dan kegiatan yang dilakukan terus berkembang sampai saat ini.

Salah satu peran Muslimat NU dalam masyarakat ialah adalah sebagai pendidik. Ini merupakan lahan yang sejak pertama kali Muslimat didirikan mendapat perhatian penting karena pembangunan material tidak akan sukses jika tidak diiringi pembangunan spiritual. Muslimat NU mengintensifkan pendidikan bagi kaum perempuan sehingga dapat memperkuat dan membantu pekerjaan NU dalam menegakkan dan melestarikan ajaran Islam.

Dalam kongres ke-3, Mei 1950, secara lugas disebutkan tugas spesifik Muslimat diantaranya adalah "…memperhebat pemberantasan buta huruf dikalangan wanita Indonesia". Mengingat

sudah ada lembaga tersendiri yang menangani pendidikan di lingkungan NU, yaitu LP Maarif NU, maka dilakukan pembagian peran, Muslimat NU dikhususkan menangani sekolah TK yang sejak awal dirintis dan dikembangkan Muslimat NU. selain itu, Muslimat NU juga menangani majelis taklim para ibu dan memberikan pelatihan keterampilan bagi kaum perempuan.

Untuk menangani masalah pendidikan ini, Muslimat NU mendirikan Yayasan Bina Bakti Wanita. Yayasan ini awalnya hanya menangani kegiatan pendidikan dan latihan ketrampilan hasil kerjasama Muslimat NU dengan Departemen Tenaga Kerja RI, tetapi sejak Oktober 1990, yayasan ini diminta mengelola seluruh lembaga pendidikan yang berada di bawah naungan Muslimat NU. Untuk itu pada 1 April 1992, yayasan tersebut berganti nama menjadi Yayasan Pendidikan Muslimat NU Bina Bakti Wanita yang lebih dikenal dengan YPM. Dalam laporan pada Kongres Muslimat di Lampung Juli 2011, jumlah TPQ13.568, TPA/RA 9800, *playgroup* 4.567.

Untuk menangani bidang sosial dan kesejahteraan, dibentuk Yayasan Kesejahteraan Muslimat NU, disingkat YPM NU yang didirikan pada 11 Juni 1963. Yayasan ini menangani panti asuhan yang menangani tidak hanya yatim piatu, tapi juga anak-anak miskin yang membutuhkan bantuan, rumah sakit, BKIA, dan klinik, tempat penitipan anak, panti lanjut usia serta asrama putri milik Muslimat NU dengan program meliputi bina balita, imunisasi, peningkatan ketrampilan, peningkatan kesejahteraan keluarga, penyuluhan KB dan sejenisnya. Dalam laporan pada Kongres Muslimat di Lampung Juli 2011 terdapat panti asuhan 103 dan 74 BKIA (rumah bersalin/ rumah sakit).

Muslimat NU juga memiliki Yayasan Haji Muslimat NU yang membantu perjalanan ibadah haji dan umroh. Di beberapa daerah, yayasan ini mampu menjadi sumber pendanaan bagi organisasi. Upaya pendanaan lain dilakukan melalui koperasi An Nisa. Bidang dakwah juga mendapat perhatian penting. Untuk menggalang potensi dakwah dan mengefektifkan gerakan dakwah, para daiyah Muslimat NU dan Fatayat NU membentuk Hidmat (Himpunan Daiyah Muslimat dan Fatayat NU) yang dibentuk dalam kongres XI di Paiton Jawa Timur (1984). Kegiatan yang diselenggarakan Hidmat meliputi penerangan dan dakwah di tengah-tengah masyarakat, pengajian rutin, lailatul ijtima' tahlil kubro, tabligh akbar dan

lainnya. Dalam laporan pada Kongres Muslimat di Lampung Juli 2011 terdapat 3800 majlis taklim.

Untuk bidang penerbitan, media yang pernah diterbitkan adalah Risalah Muslimat NU, Gema Muslimat, Gema Harlah Muslimat serta buletin Yasmin. Website resmi miliki Muslimat NU adalah www.muslimat-nu.or.id

G. Strategi dan program Organisasi Muslimat NU

Muslimat NU sebagai organisasi sosial-keagamaan memiliki dua ciri yang menonjol yaitu: *pertama,* kelompok yang menonjolkan aktivitasnya dalam aspek keagamaan. *Kedua,* merupakan kelompok yang memiliki ikatan sosial yang sangat tinggi dengan masyarakat. Hal tersebut direalisasikan dengan memberikan konstribusinya dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, yang diwujudkan dalam beberapa kegiatan sosial kemasyarakatan baik dalam bidang agama, pendidikan, ekonomi, maupun sosial.

Perjuangan yang dilakukan Muslimat NU tersebut, dilakukan secara berkesinambungan dan diarahkan untuk meningkatkan harkat dan martabat perempuan. Perjuangan tersebut dirumuskan dalam bentuk program kerja organisasi, baik bersifat intern maupun ekstern.

Muslimat NU memiliki potensi yang sangat besar di beberapa bidang, maka sebagai organisasi Muslimat NU menjalankan strateginya dalam berbagai kegiatan yang meliputi bidang-bidang yang sangat erat kaitannya dengan lingkungan masyarakat, seperti dalam bidang pendidikan, keagamaan, dan kesehatan dan lain sebagainya. Muslimat NU memiliki perhatian besar yang tengah berkembang menjadi isu penting di lingkungan masyarakat, sehingga banyak hal yang diupayakan untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan. Muslimat NU memilki komitmen terhadap peningkatan kualitas perempuan Muslimah yang istiqomah (Direktorat Bina Hubungan Antar Lembaga, 2011), untuk itu program kerja dibuat dan dibagi dalam beberapa bidang termasuk bekerjasama dengan instansi lain untuk lebih meningkatkan kualitas program kerja. Berikut bidang-bidang yang digeluti oleh Muslimat NU.

1. Bidang Dakwah

Kegiatan dakwah merupakan kegiatan yang sangat lekat di kalangan Nahdliyin (NU), termasuk Muslimat NU. Kegiatan dakwah atau pemberian penerangan di tengah masyarakat tidak hanya untuk dakwah itu sendiri, dalam artian bahwa kegiatan dakwah yang dilakukan tidak hanya seputar kegiatan ceramah masalah-masalah keagamaan, tetapi juga masalah-masalah kemasyarakatan dan masalah seputar gender.

Dakwah dianggap penting dijadikan sebagai program kegiatan Muslimat NU karena dakwah merupakan panggilan hidup untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahi mungkar* (ajakan kepada kebaikan dan menjauhi larangan Allah), yang dituangkan ke dalam forum-forum pengajian, ceramah dan sebagainya. Forum tersebut dianggap efektif untuk menyampaikan dakwah islamiyah dan mengadakan transformasi sosial di kalangan warga Muslimat NU. Maka, Muslimat NU mempunyai susunan program kerjanya dalam bidang dakwah sebagai berikut:

1. Meningkatkan kualitas ibadah kepada Allah SWT dengan bentuk mempelajari serta mengamalkan pemahaman keagamaan (Islam Ahlisunnah Wal Jama'ah) kepada umat terutama pada pribadi-pribadi Muslimat NU.
2. Menyelenggarakan pelatihan teknis-teknis dakwah, guna meningkatkan kualitas dan profesionalitas da'iyah sesuai kebutuhan zaman (dakwah bil lisan dan bil hal).
3. Mengadakan istigosah secara bergilir.
4. Mengadakan pelatihan dakwah bekerjasama dengan lembaga dakwah dan instansi terkait.
5. Bekerjasama dengan lembaga-lembaga dakwah lainnya dalam rangka memperluas jaringan dakwah dan saling tukar informasi dan pengalaman.

Kegiatan dakwah diadakan rutin di setiap Cabang Muslimat di seluruh Indonesia. Mengadakan pengajian di kalangan masyarakat NU dan juga masyarakat pada umumnya. Dalam bidang dakwah Muslimat NU tidak jauh berbeda dengan Ta'lim lainnya, pertemuan rutinnya per dua bulan sekali diisi dengan masalah kemushlimatan

dan aswaja, itu untuk tingkat cabang. Membahas berbagai persoalan agama dan siraman rohani dengan cara lisan.

Pembahasan dalam Ta'lim yang diadakan Muslimat NU yaitu ceramah mengenai kehidupan sehari-hari, peran perempuan dalam ajaran Islam serta mengenai hal lainnya. Dalam Ta'lim Muslimat NU juga mengadakan penyuluhan pentingnya kesehatan reproduksi, penyuluhan Keluarga Berencana, memberikan manfaat dan efek dari penggunaan KB kepada ibu- ibu dan kami juga bekerja sama dengan berbagai pihak untuk memberikan pengarahan tentang Keluarga Berencana karena itu juga termasuk program inti dari Muslimat NU.

2. Bidang Pendidikan

Muslimat NU memiliki perhatian yang besar dalam bidang pendidikan, hal tersebut sudah dirumuskan dan ditegaskan dalam kongres Muslimat NU ke III yang berlangsung di Jakarta tangggal 30 April 1950. Dalam kongres tersebut dirumuskan bahwa Muslimat NU akan melibatkan diri dalam pemberantasan buta huruf, terutama di kalangan wanita dan anak-anak sebagai upaya meningkatkan derajat hidup dan kesejahteraan masyarakat (Sjahruni, 1996).

Sejalan dengan perkembangan organisasi Muslimat NU dalam melakukan kiprah keorganisasiannya di bidang pendidikan kegiatan yang dilakukan oleh Muslimat NU terdiri atas tiga bentuk pendidikan yaitu Sekolah Taman Kanak-Kanak (STK Masyithoh) dan Taman Pendidikan al-Qur'an (TPQ), madrasah diniyah, dan pendidikan keterampilan bagi perempuan (Sjahruni, 1996). Muslimat NU secara fungsional dan organisasional memiliki bidang yang disebut Bagian Pendidikan. Salah satu yang dilakukan Muslimat adalah mempertinggi kecerdasan kaum wanita tentang ajaran Islam dan lain-lainnya (Sjahruni, 1996).

Dalam Kongres ke VIII di Solo Desember 1962 Muslimat NU memutuskan bahwa seluruh kepengurusan termasuk dalam tingkatan pengurus cabang memiliki setidaknya satu program kerja dalam bidang pendidikan, dan diusahakan untuk mendirikan satu STK. Akan tetapi usaha yang dilakukan oleh Muslimat NU tersebut menghadapi hambatan yaitu pernah terjadi tarik menarik tentang kewenangan penanganan lembaga pendidikan antara

Muslimat NU dan Pengurus Pusat Lembaga Pendidikan Ma'arif (PP LP Ma'arif). Untuk menyelesaikan permasalahan tersebut pada tanggal 30 Agustus 1969 dilakukan pertemuan dan konferensi PP LP Ma'arif di Surabaya. Dalam konfrensi tersebut diputuskan untuk menyerahkan tugas pengelolaan STK kepada Muslimat NU (Sjahruni, 1996).

Selanjutnya pada tahun 1993 dan tahun 1995 melalui SKB No 88/104/1-A/SK/VII/1993 dan No 115/SK/P/PPM/VII/1995 PBNU yang menyatakan pelimpahan dan pengukuhan penyelenggaraan pendidikan STK dan TPQ kepada Muslimat NU. Dalam perkembangannya kegiatan yang dilakukan oleh Muslimat NU juga tidak terbatas pada kegiatan pengelolaan lembaga pendidikan, tetapi melakukan peningkatan kualitas pendidikan seperti peningkatan kualitas pendidik (Guru) (Sjahruni, 1996).

Bidang yang menjadi konsentrasi Muslimat NU adalah pendidikan, khususnya untuk kaum perempuan dan anak-anak. Bahkan bidang ini merupakan konsentrasi utama Muslimat, yang memang secara sosial-budaya berbasis masyarakat pedesaan. Oleh karena itu, Muslimat NU kemudian berusaha menggerakan seluruh Pimpinan Wilayah dan Cabang untuk sama-sama mendirikan lembaga pendidikan, dalam rangka memberi pelayanan pendidikan khususnya untuk warga Muslimat (Fathurahman & Burhanudin, 2004).

Muslimat NU telah mendirikan *"Yayasan Pendidikan Muslimat"*. Programnya meliputi pendidikan formal dan pendidikan non formal. Muslimat NU mendirikan Sekolah Taman Kanak-kanak di setiap ranting. Muslimat NU memandang Taman Kanak-Kanak adalah lembaga pendidikan yang pertama membimbing dan membina rohani dan jasmani untuk perkembangan anak di bawah tujuh tahun secara sistematis. Karena peran guru TK sangat diperlukan pada saat itu, dirasa perlu mencetak guru TK Muslimat NU yang memenuhi syarat untuk dapat menjangkau perkembangan TK selanjutnya. Pada tahun 1951, Pimpinan Pusat Muslimat NU mengadakan kursus Pendidikan Guru Taman Kanak-Kanak bertempat di Surakarta, Jawa Tengah dan diikuti oleh Cabang- Cabang yang berminat, dengan tugas belajar selama satu tahun (Ryansyah, 2015). Kegiatan dalam bidang pendidikan yaitu pembinaan guru, dan pembinaan itu berkaitan dengan kurikulum yang berhubungan dengan kemuslimatan, sering juga mengadakan lomba-lomba untuk tingkat PAUD. Oleh karena itu,

dalam bidang pendidikan Muslimat merencanakan program sebagai berikut:

1. Meningkatkan pembinaan dan pengembangan pendidikan di lingkungan Muslimat NU dengan memanfaatkan dan menggali potensi yang dimiliki oleh Muslimat NU baik secara moril maupun materil.
2. Mengelola dan mengembangkan pendidikan yang dikelola Muslimat NU, dengan bentuk menanamkan sejak dini kepada para pengelola dan guru tentang aswaja dan pengetahuan-pengetahuan yang lain terutama pada lembaga pendidikan pra sekolah (TK/RA, TPA/TPQ).
3. Mengadakan pelatihan kader tingkat cabang dan ranting.
4. Mengadakan penataran metode iqro untuk guru-guru TPA/TPQ.
5. Mengadakan penataran guru-guru PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini).
6. Meningkatkan kerjasama dengan berbagai pihak, di bidang pendidikan baik intern Muslimat NU, Lembaga Pendidikan Ma'arif NU dan instansi-instansi lembaga terkait.

3. Bidang Kesehatan

Kepedulian sosial, kondisi sehat rohani dan jasmani merupakan kebutuhan pokok serta kondisi yang harus selalu dipelihara dan diperhatikan. Untuk merealisasikan hal tersebut Muslimat NU menganggap perlunya pemerataan pemahaman perbaikan gizi, lingkungan yang sehat dan bersih juga pelayanan kepada masyarakat perlu dilaksanakan dan dikembangkan. Muslimat NU berperan aktif di lingkungan masyarakat berkaitan dengan bidang kesehatan.

Muslimat NU membentuk *Yayasan Kesejahteraan Muslimat* pada 11 Juni 1963. Yayasan ini telah mengelola rumah bersalin/BKIA/ Klinik KB dan panti asuhan yatim piatu (Ryansyah, 2015). Pada 1967 Muslimat NU mengadakan sosialisasi dengan cara melakukan pendekatan kepada tokoh-tokoh agama, Ulama melakukan training menjelaskan program ini dari sisi agama, dan sosial. Muslimat NU mengadakan pengajian sekaligus memberikan motivasi tentang program Keluarga Berencana kepada anggotanya di Majelis Ta'lim.

Muslimat NU memberikan infomasi manfaat menggunakan alat KB. Muslimat NU berupaya membangun keluarga mashlahah dengan ikut serta menyukseskan program Keluarga Berencana. Bagi Muslimat NU program ini termasuk dalam masalah kemasyarakatan yang menyangkut kepentingan bersama. Program Keluarga Berencana yang dicanangkan pemerintah tahun 1957, memperoleh tanggapan positif dari Muslimat NU pada tahun 1968 (Diana, 2015).

Muslimat NU menjalin kerjasama dengan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) pada 1 Juni 1973 adalah salah satu cara untuk menyukseskan program Keluarga Berencana. Seluruh Pimpinan Cabang Muslimat NU se-Indonesia melakukan penyuluhan KB berdasarkan rancangan program kerja yang dikeluarkan Pimpinan Wilayah Muslimat NU. Secara umum Jama'ah Muslimat NU menerima dan mendukung program KB, dan ikut serta menyukseskan program tersebut (Haris, 2015).

H. Perjuangan Muslimat NU dalam Strategi Keterwakilan Perempuan

Secara alamiah, sebagai organisasi yang luas, Nahdlatul Ulama (NU) memiliki badan otonom yang berdiri sendiri. Badan otonom berfungsi membantu dalam implementasi kebijakan NU. Badan otonom ada secara independen satu sama lain, tergantung pada sifat dan usia anggotanya. Muslimat NU, Fatayat NU, Gerakan Pemuda Anshor, Ikatan Pria Nahdlatul Ulama (IPNU), dan Ikatan Wanita Nahdlatul Ulama termasuk di antara organisasi otonom NU (IPPNU). Sejak didirikannya organisasi tersebut pada tahun 1926, keanggotaan di NU telah ditolak oleh perempuan (dikatakan bahwa hal itu dilarang). Wanita secara resmi diterima di NU pada tahun 1938, tetapi dilarang dari posisi kepemimpinan. Artinya, meski bisa dibentuk divisi perempuan, akan tetap dikuasai oleh sosok NU laki-laki (Fealy, 2012).

Muslimat Nadhatul Ulama adalah organisasi perempuan otonom pertama. Organisasi Muslimat NU didirikan dengan semangat dan nilai-nilai persamaan hak dan peran bagi perempuan. Semangat dan kemajuan baru ini telah mendidik kaum muda tentang masalah perempuan, dan bukan hal yang aneh bagi mereka untuk memberikan uang saku bagi anak perempuan untuk bersekolah di sekolah formal. Setelah melalui berbagai pergumulan (khususnya di lingkungan

organisasi NU), akhirnya disepakati untuk meratifikasi Muslimat lengkap dengan anggaran dasar dan Grand Managementnya, pada Kongres NU ke-15 di Surabaya, 5-9 Desember 1940.

Namun, baru pada Kongres NU ke-16 di Purwokerto pada tanggal 29 Maret 1946 Muslimat NU disahkan dan dilantik menjadi anggota NU dengan nama Nahdhlatul Ulama Muslimat atau NUM. Pada Kongres NU ke-19 di Palembang, NU mengukuhkan posisinya sebagai partai politik dan menata kembali organisasi Muslimat sebagai Badan Otonomi dengan nama baru Muslimat Nahdlatul Ulama disingkat Muslimat NU. NU Biasanya, pemimpin Muslimat adalah istri dari pemimpin pesantren. Begitu pula para kadernya tak lain adalah putri Kiai atau santri pesantren. Alhasil, Muslimat menjadi bagian tak terpisahkan dari NU. Fatayat NU didirikan pada tahun 1950 di bawah bimbingan Muslimat NU (Marcoes & Meuleman, 1993).

Muslimat NU mengadakan kongres pertamanya sebagai Badan Otonomi NU pada Kongres NU ke-20 di Surabaya pada tahun 1954. Muslimat NU membahas berbagai masalah perempuan, termasuk pernikahan di bawah umur. Muslimat NU memperjuangkan kesetaraan pernikahan melalui keterlibatannya dalam pembentukan BP4 (Dewan Pertimbangan Perkawinan dan Resolusi Perceraian). Muslimat menyampaikan pernyataan kepada anggota PBNU pada kongres ketujuh di Jakarta pada tahun 1959, meminta agar anggota Muslimat dicalonkan sebagai calon prioritas untuk keanggotaan DPR, DPRD, dan Majelis Konstituante (Fadli, 2017).[52]

Pada 1956, Muslimat NU menjadi anggota Kongres Wanita Indonesia (Kowani).[53] Pada tahun 1960-an, kehadiran Muslimat NU di Kowani mulai terlihat. Muslimat NU memainkan peran penting pada

---

52 Ketika NU tidak punya wakil perempuan parlemen, dan tidak memberi jatah pada perempuan untuk menjadi calon. Hal ini dikecam para tokoh Muslimat NU pada muktamar Muslimat NU ke 5 yang bertepatan dengan muktamar NU pada tahun 1954 di Surabaya. Mereka juga berpendapat bahwa perempuan juga berhak duduk di lembaga legislatif, terutama karena perhatiannya yang besar terhadap masalah perkawinan dan hukum keluarga. Mereka mengatakan partai lain mengizinkan anggotanya yang perempuan berpartisipasi dalam kegiatan politik, NU akan rugi jika tidak mengikuti jejak partai-partai lain. Ibid., 192-193.

53 Kowani adalah kelanjutan dari Kongres Perempuan Indonesia yang diselenggarakan pada tahun 1928

tahun 1967, ketika ketuanya saat itu, NY. Machampang Mawardi, yang membentuk Badan Musyawarah Organisasi Perempuan Islam Indonesia (BMOIWI).[54]

Muslimat NU adalah wadah perempuan otonom[55] untuk berdiskusi tentang agama, pendidikan, ekonomi, kesehatan, dan keadilan sosial. Muslimat NU membahas isu-isu strategis seperti struktur organisasi, pemberdayaan ekonomi, advokasi, pengabdian masyarakat, optimalisasi fungsi lembaga keagamaan, penanaman dan penerapan nilai-nilai Aswaja, jejaring, dan peningkatan kualitas sumber daya manusia. Isu-isu tersebut disebutkan dalam program kerja di sepuluh (sepuluh) bidang, termasuk organisasi, dakwah, sosial, dan lingkungan (Haris, 2015).

Seiring dengan kiprah berbangsa dan bernegara, Muslimat NU telah mengembangkan sikapnya melalui pemikiran-pemikiran yang menantang untuk memainkan peran yang tepat dan profesional. Ini dicapai melalui hak, kewajiban, dan tanggung jawab sebagai anggota Pemerintah Indonesia. Mandat kongres 2006 adalah meningkatkan hak, peluang, dan ambisi perempuan.[56] Masterplan NU Muslimat tahun 2026 sejalan dengan pertumbuhan nasional yang dibuktikan dengan RPJM (Rencana Program Jangka Menengah) dan RPJP (Rencana Program Jangka Panjang) (Rencana Program Jangka Panjang). Bersamaan dengan program kelembagaan-permanen, Muslimat NU terlibat dalam berbagai upaya advokasi untuk kesejahteraan ibu dan anak, serta advokasi hukum dan hak asasi manusia untuk perburuhan dan perdagangan manusia. Dengan berbagai kegiatan kecakapan hidup, upaya pemberantasan literasi, dan aktivisme yang mengatasnamakan

---

54 Badan Musyawarah Organisasi Islam Wanita Indonesia (BMOIWI) merupakan wadah untuk mempersatukan gerak langkah organisasi-organisasi perempuan Islam dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan bersama.

55 Hadirnya Muslimat NU sebagai bagian gerakan perempuan, karena telah banyak memberikan kontribusi dalam pergerakan perempuan Indonesia. Keterlibatann Muslimah NU dalam pergerakan perempuan agar sesuai denga nilai-nilai keagamaan dan kebangsaan. Muslimat NU berusaha menumbuhkan budaya politik yang lebih substantif dan etis terhadap perempuan, karena politik di Indonesia lebih dilihat sebagai bangunan antagonis. Pidato ketua umum Muslimat NU pada Harlah ke-55 29 Maret 2001, "Menyemai Perdamaian, Memperkokoh Persaudaran Menuju Indonesia Baru" (Jakarta: PP Muslimat NU, 2001).

56 Himpunan Keputusan Kongres XV Muslimat NU, Batam, 29 Maret - 1 April 2006 (Jakarta: PP Muslimat NU periode 2006-2011.

pemilih dan caleg perempuan.[57] Penguatan peran perempuan lebih difokuskan pada masalah pendidikan kewarganegaraan dan peluang perempuan untuk menduduki posisi strategis di pemerintahan, parlemen, partai politik, ormas, dan organisasi publik lainnya.

Muslimat NU berkontribusi dalam meningkatkan representasi perempuan melalui program aksi afirmatif, dengan perempuan memegang 30% dari semua posisi publik. Meski Muslimat NU bukan badan politik, sejumlah tokoh dan anggotanya memiliki kualifikasi sebagai wakil perempuan. Pengalaman pemilu 2009 sangat penting bagi perjalanan demokrasi Indonesia, karena banyak pelanggaran terjadi dan pengawas dan administrator yang tidak profesional tetap ada. Baik pemilu legislatif dan presiden tercemar oleh kecurangan terorganisir ini. Alhasil, Khofifah mengajak seluruh warga negara, terutama umat Islam NU, untuk menggunakan hak pilihnya dan ikut serta dalam pengawasan pemilu dan penghitungan suara, sehingga tidak ada lagi suara rakyat yang hilang karena pengawasan yang tidak memadai.[58]

Muslimat NU mempertahankan posisi netral selama pemilihan legislatif 2009. Namun, badan otonom NU ini mendorong kadernya untuk mencalonkan diri sebagai calon legislatif. Tahun tersebut terbukti menjadi tahun paling sial bagi kader Muslimat NU. Kenapa tidak? Sejak pemilu 1955, hanya lima kader Muslimat NU yang terpilih menjadi anggota parlemen. Antara 2004 dan 2009, angka ini relatif stabil; DPR RI hanya enam orang dan DPD RI empat orang. Alhasil, di DPR RI 2009 hanya ada satu kader Muslimat NU dan tiga anggota DPD. Citra kabur para kader Muslimat NU yang berkompetisi di ranah politik menunjukkan bahwa Muslim NU dan para elitnya sering dipandang sebagai artefak yang mudah dimanipulasi oleh para elit politik yang tidak memiliki landasan keagamaan dari organisasi keagamaan.[59] Model mobilisasi dukungan person dan institusional

57 Khofifah Indar Parawansa, Pidato Harlah ke-63 Muslimat NU, Revitalisasi Institusi Layanan Muslimat NU (Jakarta: PP Muslimat NU, 2009) (Sobary, 2013).

58 Naskah pidato Harlah ke 63 Muslimat NU, "Revitalisasi Institusi Layanan Muslimat NU", Rakernas dan Harlah Muslimat NU, Makassar 28 Mei - 1 Juni 2009)

59 Hal ini bisa dilihat adanya elit politik yang ketika akan bertarung dalam pentas pilkada, pileg akan mendekati Muslimat NU tetapi setelah mereka sudah meraih tujuannya mereka cenderung abai pada Muslimat NU.

masih didasarkan pada premis bahwa rasionalitas individu mengikuti hubungan linier dengan rasionalitas institusional.

Ini menyiratkan tiga kesimpulan tentang pilihan politik yang diambil oleh umat Muslimat NU dan umat Islam NU sebagai institusi. Mungkin ini asumsi yang tepat, terutama bagi pemilih yang memiliki keterikatan emosional yang kuat dengan kepemimpinan Muslimat NU atau terlibat aktif dalam sistem Muslimat NU. Namun tren politik, jenjang pendidikan yang semakin meningkat, dan arus pengetahuan yang deras menunjukkan bahwa pilihan politik umat Muslimat NU tidak lagi proporsional dengan orientasi politik umat Islam NU sebagai institusi. Caleg yang mengaku sebagai utusan Muslimat NU, Akibatnya, perolehan suara caleg dari parpol yang tidak didukung NU secara kelembagaan tidak signifikan dibandingkan perolehan suara caleg dari parpol NU yang tidak didukung secara kelembagaan. Artinya, banyak anggota Muslimat NU yang mendukung calon yang secara kelembagaan tidak didukung oleh NU (Haris, 2015).[60]

I. Strategi Dakwah Muslimat NU

Sementara mayoritas anggota Muslimat NU yang menyampaikan pesan adalah pejabat Muslimat, ada pula yang berasal dari luar organisasi. Sisi positifnya adalah mereka tidak berharap banyak sebagai imbalan; mereka melakukan tugasnya secara sukarela dan jujur. Mereka (Muslimat NU) disesuaikan dengan kondisi masyarakat khususnya di Kabupaten Tegal dalam menjalankan tugasnya. Muslimat NU mendidik masyarakat Kabupaten Tegal melalui RUU lisan (ceramah) berupa pengajian (Majlis Ta'lim), bil hal (perbuatan konkrit), dan bil mal. Kejujuran dan kemandirian perempuan, khususnya di Muslimat NU, menunjukkan bahwa posisinya tidak terbatas di ranah domestik,

---

60 Pengurus pusat MNU yang mencalonkan diri pada lembaga legislatif memperoleh suara yang sedikit, terjepit di antara institusi dan terabaikan di grass roots, hanya karena sebuah benda yang bernama materi. Kader yang gagal dalam pilgub adalah Khofifah Indarparawansa, Kader yang gagal dalam pileg adalah; Yeis Sa`diyah Ma`sum, Rosmany, Umi Hani, Rif`ah, Mahfudoh Aly Ubaid, Hizbiah, Tuti dan Rurah. Sedangkan yang lolos di DPR RI; Lili, ana Muawanah dan DPD; Ela Man Muhammad (Jawa Barat) dan Isti (Jawa Timur). Hal ini memprihatinkan karena pada pemilu 2004 kader PP Muslimat NU 6 kader di DPRD, dan 4 kader di DPR RI, sedangkan pemilu 2009 hanya 1 kader di DPR RI, dan 3 orang di DPD. Wawancara di sela-sela kongres dengan kader-kader PP Musliamat NU, Makassar, 27 Mei 2009-29 Mei 2009.

tetapi juga di ranah publik di mana mereka bisa tumbuh. Karena kendala transportasi, beberapa kegiatan berlangsung di kawasan Bojong dan Tarub yang sangat terpencil, namun undangan tetap disalurkan melalui teknologi canggih.

1. **KBIH (Kelompok Pembina Haji)**

Menurut penulis, KBIH Muslimat NU di Kabupaten Tegal yang dipimpin oleh perempuan, khususnya anggota Muslimat NU di Kabupaten Tegal berpotensi untuk melebarkan sayapnya, menunjukkan kemandirian orang-orang yang disebut perempuan di dunia publik. Dengan demikian, anggapan bahwa perempuan hanya bisa *memasak, macak, dan manak* menyiratkan bahwa perempuan tidak dapat terlibat dalam kegiatan yang dilakukan laki-laki, bahwa perempuan cukup dibatasi pada kegiatan rumah tangga (rumah dan dapur) dan dengan demikian tidak mampu membuat keputusan. Itu tidak terbukti di luar lingkup domestik. Mereka harus berkonsentrasi dan mengerahkan tenaga dan pikirannya dalam menjalankan tugasnya sebagai penyelenggara KBIH agar KBIH dapat terus maju, namun tetap harus mengingat tanggung jawab rumah tangganya. Hal ini dibuktikan dengan keberlangsungan pengabdian KBIH Muslimat NU, keimanan masyarakat setempat, dan kinerjanya dalam membimbing calon jemaah haji.

2. **IHM (Asosiasi Haji Muslimat)**

Amalan yang berbentuk Majlis Ta'lim / pengajian rutin ini sangat ideal untuk memperkuat, meningkatkan keyakinan dan pengabdian, dan khususnya bagi anggota Muslimat untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik tentang ibadah haji; Karena berbentuk pengajian rutin, pikiran seperti itu dapat dengan mudah dipahami oleh petugas. Dalam majlis ta'lim, dakwah. Maka majlis ta'lim benar-benar akan menjadi hub vital pemberdayaan perempuan. Pencerahan spiritual oleh majlis ta'lim adalah langkah utama dan terpenting menuju pemberdayaan perempuan yang lebih teknologis (Alawiyah, 1997). Pemberdayaan perempuan harus terus menghasilkan penemuan jati diri yang diidealkan sebagaimana yang dicita-citakan dalam ajaran agama (Islam). Dengan kata lain, perempuan harus benar-benar mempelajari ajaran Islam dan bertindak sesuai dengan semangat pembebasan Islam perempuan dari kungkungan budaya budaya yang terkadang membelenggu mereka, yang berarti mengembangkan

perempuan yang lebih berilmu yang dapat menginspirasi pandangan kritis terhadap tradisi tradisional. warisan yang membelenggu namun tetap tidak tercemar oleh nilai-nilai Barat.

3. **YPM (Yayasan Pendidikan Muslimat)**

Muslimat NU dan YPM digunakan untuk memberdayakan perempuan; melalui kehadiran YPM, perempuan, khususnya anggota Muslimat yang memiliki kemampuan pendidikan, dapat dibangun kembali; Penulis yakin YPM cocok untuk pemberdayaan perempuan. Selain penyampaian informasi, kemampuan dan bakat perempuan akan disalurkan, terutama yang berasal dari NU Muslimat Kabupaten Tegal. Dalam hal ini, pendidikan mengacu pada pendidikan Islam yang sengaja dirancang untuk melindungi kepentingan perempuan dan mengangkat martabat perempuan sehingga peran dan statusnya setara dengan saudara laki-lakinya. Pendidikan perempuan harus bermanfaat dan bertujuan untuk memperkuat perempuan yang selama ini ditempatkan pada peran subordinat, eksploitatif dan dianggap tidak perlu dalam pendidikan, baik di dalam keluarga maupun di masyarakat (Eriyanti, 2017).

4. **HIDMAT (Himpunan Dai'yah Muslimat Universitas Nusantara)**

HIDMAT di Muslimat NU adalah tempat dai'ah; Penulis meyakini HIDMAT bermanfaat karena akan menghasilkan Dai'yah-Dai'yah yang andal yang akan lebih tanggap terhadap permasalahan yang dihadapi Mad'u, khususnya warga Kabupaten Tegal. Berkaitan dengan strategi dakwah, penting untuk memberikan pengenalan yang tepat dan dapat diandalkan tentang realitas kehidupan manusia dalam kehidupan, yang mungkin berbeda-beda menurut masyarakat. Dakwah diperlukan dalam hal ini untuk memahami situasi dan keadaan masyarakat yang kompleks, baik secara budaya maupun sosial agama. Dalam Islam, dakwah adalah misi yang sangat mulia yang juga menjadi tanggung jawab para nabi dan rasul, dan tidak ada yang bisa melakukannya sendiri.

Seorang da'i harus menjalani persiapan yang ekstensif baik dalam sains maupun karakter. Sulit membayangkan dakwah menjadi efektif jika dakwah kurang informasi dan melakukan tindakan yang tidak tepat, baik secara pribadi maupun sosial (Effendi, 2006: 88-89). Menyangkut kehidupan dan aktualisasi diri perempuan Indonesia,

khususnya yang berasal dari komunitas Muslim di NU, Kabupaten Tegal, hendaknya selalu menjadi figur yang berkepribadian, namun syarat ini tidak boleh mengkompromikan karakter atau konflik dengan kodratnya. Seperti yang sering terjadi, penulis mendengar bahwa mitos perempuan Jawa khususnya di Kabupaten Tegal yang dalam bahasa Jawa disebut “macak, manak, masak”, sering menjadi objek sinisme sosial di era globalisasi budaya. dan mitos ini telah menghasilkan peran perempuan di Kabupaten tersebut. Tegal belum bisa disamakan dengan lawan jenis; Selain itu, struktur sosial dan budaya yang kurang mendukung kesetaraan gender dalam fungsi dan peran laki-laki dan perempuan. Muslimat NU mampu mereformasi metode pengajaran TPQ di Kabupaten Tegal yang semula diajarkan dengan metode Qira’ati namun kemudian diadaptasi menjadi ASSYIFA dan menjadi metode resmi di Kabupaten Tegal, antara lain.

Lantas, bagaimana peran brilian mereka dalam sejarah umat Islam mengembangkan citra negatif dalam masyarakat mereka? Orang mungkin berpendapat bahwa satu-satunya hal baru tentang tradisi ini adalah kenyataan bahwa perempuan tidak lagi menjadi objek dan telah menjadi subjek. Seperti kebiasaan dalam sejarah, ada informasi yang terdokumentasi tentang Ratu Balqis yang berpotensi menjadi ratu. Ketika gelombang modernisasi saat ini melanda umat Islam, hal itu akan berdampak pada nilai dan emosi mereka. Kondisi seperti itu tentunya menanti tugas setiap muslim untuk mengakhirinya sesuai dengan jabatan dan amanah yang diembannya. Sebagai komponen penting dalam pembentukan keluarga, perempuan harus lebih mampu berperan di dalamnya — perempuan yang mampu menghadapi masyarakat dan menyampaikan pesan dakwah kepada kaumnya. Dengan kebijaksanaan yang cukup, dia siap mendorong orang lain untuk berbuat baik, memohon ma’ruf, dan menghindari keburukan.

J. Hambatan Pemberdayaan Perempuan NU Muslimat

1. Hambatan

Untuk menyelesaikan dakwah, hal-hal tidak selalu berjalan sesuai rencana atau harapan. Demikian pula tantangan upaya dakwah Muslimat NU untuk memotivasi perempuan di Kabupaten Tegal adalah sebagai berikut:

a. Ketidaktahuan tentang posisi publik perempuan. Hal ini terjadi pada masyarakat Kabupaten Tegal yang sebagian besar merupakan golongan menengah ke bawah.
b. Kurangnya kesadaran publik terhadap perusahaan, mengakibatkan banyak konflik peran dalam manajemen; Misalnya, seorang manajer dapat memegang dua atau tiga pekerjaan karena banyak dari pengurusnya adalah ibu rumah tangga.

2. **Dukungan keuangan**

a. Ketika YPM tingkat lanjut didirikan, itu menjadi sumber pendanaan untuk kegiatan Muslimat. Pasalnya, buku pendukung dibeli langsung dari cabang Muslimat melalui anak perusahaannya.
b. Jumlah anggota NU Muslimat berbeda-beda menurut cabangnya, karena penduduk Kabupaten Tegal merupakan mayoritas penduduk NU, terbukti dari permintaan KTA yang terus meningkat.

7
PENUTUP

Kelahiran Aisyiyah sebagai organisasi perempuan muslim merupakan suatu bentuk pembaharuan Islam dalam merubah paradigma perempuan yang harus di dapur saja. KH Ahmad Dahlan mendırikan Aisyıyah menilai bahwa perempuan juga mempunyai kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk menegakkan amal ma'ruf nahi munkar. Dalam tesis Rita Pranawati yang berjudul *The Idea of Female Leadership Among Muhammadiyah Elite Members After The 45th National Conference (2005),* Muhammadiyah cukup responsif terhadap kemajuan perempuan dan penerimaan keberadaan perempuan untuk menjadi pemimpin dalam kultur Muhammadiyah. Hasil temuan dalam tesis tersebut menambahkan pula bahwa keberadaan pemimpin perempuan tidak hanya dalam tubuh organisasi Muhammadiyah, namun di luar itu Muhammadiyah. Aisyiyah juga berpandangan bahwa tidak ada larangan dalam ajaran Islam bagi perempuan untuk menjadi anggota dewan, kepala daerah bahkan kepala negara sekalipun. Kiprah perempuan yang berperan di ruang publik bagi Aisyiyah tersebut harus tetap dapat membagi perannya di ruang domestik. Peran perempuan sebagai ibu dan istri yang baik haruskah dijaga agar tidak ada konflik peran terjadi dalam (publik dan domestik).

Maka dari itu Aisyıyah membuat program pendidikan keluarga sakinah salah satunya sebagai bentuk tindakan preventif dalam menjaga keutuhan rumah tangga. Dalam tesis Siti Syamsiyatun, *Politik Perempuan Muslim Dalam Memajukan Kepentingan Gendernya Studi Kasus Nasyiatul Aisyiyah di Era Orde Baru Indonesia* dimana pada masa orde baru, pergerakan organisasi perempuan selalu dibayang-bayangi oleh

pemerintahan yang militeristik. Maka pemerintah membentuk Dharma Wanita dan PKK schingga mudah dikontrol. Begitu juga Aisyiyah, kegiatan pemberdayaan politik perempuan hanya bisa dilakukan di dalam kegiatan pengajian-pengajian- pengajian di pelosok sebagai sebuah strategi pergerakan di masa itu. Pada era reformasi, program dan kegiatan diselenggarakan oleh Aisyiyah bisa lebih terbuka dan leluasa karena tidak ada lagi hambatan, baik secara struktural (UU) dan kultural (opini berpendapat).

Adapun kegiatan pemberdayaan politik perempuan yang diselenggarakan oleh Aisyıyah yang terbaru di era reformasi saat ini seminar, lokakarya, kajian-kajian, publikasi buku, kampanye, terangkum dalam bentuk pendidıkan politik perempuan. Tidak hanya itu pelatihan kepemimpinan dan pendidikan keluarga sakinah yang sudah ada sejak dahulu masih tetap berlangsung dan bertujuan memberikan keterampilan dan pengetahuan kepada perempuan yang akan perlunya peran perempuan di masyarakat

Sementara dalam Muslimat NU, organisasi ini adalah organisasi otonom perempuan pertama. Latar belakang lahirnya organisasi Muslimat NU adalah semangat dan cita-cita persamaan hak dan peran bagi perempuan. Semangat dan perkembangan baru ini telah membuka mata anak-anak muda terpelajar tentang isu-isu perempuan, dan tidak jarang mereka memberikan tunjangan kepada anak perempuan untuk masuk ke sekolah formal.

Pada dasarnya Muslimat NU adalah wadah perempuan yang mandiri dalam bidang agama, pendidikan, ekonomi, kesehatan dan sosial. Muslimat NU mengangkat isu-isu strategis antara lain: penataan organisasi, pemberdayaan ekonomi, advokasi, pengabdian masyarakat, optimalisasi fungsi lembaga keagamaan, penanaman dan penerapan nilai-nilai Aswaja, membangun jejaring dan meningkatkan kualitas sumber daya manusia, yang tertuang dalam program kerja di 10 (sepuluh) bidang yang meliputi: organisasi, dakwah, sosial dan lingkungan, kesehatan dan kependudukan, pendidikan dan kader, ekonomi-koperasi, tenaga kerja, hubungan luar negeri, penelitian dan pengembangan, hukum dan advokasi.

Seiring dengan perjalanan bangsa dan negara, Muslimat NU telah menetapkan sikapnya melalui pemikiran-pemikiran yang menantang untuk mengambil peran yang benar dan profesional. Hal tersebut

sesuai dengan hak dan kewajiban, serta kewajiban sebagai bagian dari bangsa Indonesia. Amanat kongres 2006 difokuskan pada penguatan hak, sumber daya, dan aspirasi perempuan. Dalam Rencana Induk Muslimat NU 2026 yang sejalan dengan pembangunan nasional, baik melalui RPJM (Rencana Program Jangka Menengah) maupun RPJP (Rencana Program Jangka Panjang).

Selain layanan kelembagaan-permanen, Muslimat NU juga melakukan berbagai advokasi kesehatan ibu dan anak, serta advokasi hukum dan hak asasi manusia untuk perburuhan dan perdagangan perempuan. Dengan berbagai program *life skill,* program pemberantasan literasi, serta advokasi bagi pemilih dan caleg perempuan. Penguatan peran perempuan lebih diarahkan pada persoalan pemahaman dan kesadaran akan hak-haknya sebagai warga negara *(civic education),* serta peningkatan peluang perempuan untuk duduk di posisi strategis di pemerintahan, parlemen, partai politik, ormas, dan organisasi publik lainnya.

Muslimat NU turut serta mendorong peningkatan keterwakilan perempuan melalui kebijakan affirmative action, 30% dari proporsi perempuan di setiap posisi publik. Meski Muslimat NU bukanlah organisasi politik, namun banyak tokoh dan anggota Muslimat NU yang lolos menjadi wakil rakyat dari perspektif gender. Pengalaman Pemilu 2009 menjadi pelajaran penting bagi perjalanan demokrasi di Indonesia, di mana banyak pelanggaran. telah dilakukan, dan masih ada penyelia dan administrator yang tidak profesional. Kecurangan terstruktur ini terbukti baik dalam pemilihan legislatif maupun pemilihan presiden. Untuk itu, Khofifah (pada Pidato Harlah ke-63 Muslimat NU) mengajak seluruh warga bangsa, khususnya umat Islam NU untuk menggunakan hak pilihnya, dan ikut mengawasi pemilu dan penghitungan suara, agar tidak ada lagi suara rakyat yang menguap akibat pengawasan yang lemah.

Pada pemilu legislatif 2009, Muslimat NU bersikap netral. Namun, badan otonom NU ini mendorong pencalonan calon legislatif untuk memperebutkan kursi legislatif. Tahun itu adalah momen paling sial bagi kader Muslimat NU. Betapa tidak, sejak Pemilu 1955 hanya ada 5 kader Muslimat NU yang duduk di parlemen. Sampai tahun 2004-2009 angka ini tidak banyak berubah, hanya ada 6 orang di DPR RI, dan 4 orang di DPD RI. Alhasil, di DPR RI 2009 hanya ada 1 kader Muslimat NU dan 3 orang di DPD.

Potret buram kontestasi kader Muslimat NU di ranah politik menunjukkan bahwa Muslimat NU dan elitnya cenderung diperlakukan sebagai objek yang mudah dimanipulasi oleh elit politik yang tidak memiliki basis organisasi keagamaan.60 Mendukung model mobilisasi, baik secara individual dan secara kelembagaan, masih digunakan dengan asumsi keberadaan rasionalitas individu berjalan linier dengan rasionalitas institusional. Artinya, ada tiga asumsi bahwa pilihan politik warga Muslimat NU diharapkan sama dengan pilihan politik umat Islam NU sebagai institusi. Mungkin anggapan ini bisa diterima, terutama bagi pemilih yang memiliki kedekatan emosional yang kuat dengan pimpinan Muslimat NU atau terlibat aktif dalam struktur Muslimat NU.

Namun perkembangan politik dan jenjang pendidikan yang semakin maju, serta derasnya arus informasi membuktikan bahwa pilihan politik warga Muslimat NU tidak lagi berbanding lurus dengan orientasi politik umat Islam NU sebagai institusi. Caleg yang mengaku sebagai wakil Muslimat NU memperoleh 61 suara yang sangat kecil dibandingkan dengan caleg dari parpol yang secara kelembagaan tidak didukung oleh NU. Artinya, cukup banyak anggota Muslimat NU yang memiliki calon lain yang secara kelembagaan tidak didukung oleh NU.

Alhasil, peran politik perempuan dalam struktur politik formal menurut hemat penulis sebagai berikut: *Pertama,* politisi perempuan harus menjalin kemitraan dengan lembaga-lembaga pengkajian masalah perempuan dan para pegiat aktivitas perempuan. Hasil penelitian dan pengkajian lembaga-lembaga tersebut dapat bermanfaat dalam pengambilan keputusan. Hal ini penting, sebab selama ini banyak kebijakan yang tidak sesuai dengan kebutuhan kelompok sasaran sebagai akibat dari kesalahan input nya sendiri. *Kedua,* menciptakan kemandirian politik dalam proses pengambilan keputusan politik. Kemandirian politik perempuan selama ini masih menjadi barang langka. Kita ingin perempuan berpolitik dengan menggunakan prinsip yang teguh tanpa bayang-bayang kaum laki-laki bahkan parpolnya. Emansipasi dalam bidang politik dalam waktu yang singkat dapat terwujud. *Ketiga,* dalam menjalankan peran politik formalnya, politisi perempuan harus menjaga kesetaraannya dengan laki-laki. Kesempatan berpolitik formal bagi perempuan merupakan suatu bentuk partisipasi politik yang wajar. Karena kelangsungan hidup

politik bangsa ini pun juga membutuhkan sentuhan perempuan baik sebagai subjek maupun objek. Sekali lagi, kesempatan berpartisipasi politik formal kaum perempuan perlu didukung dan diapresiasi secara wajar. Bagi perempuan, kesempatan ini jangan diartikan sebagai arena balas dendam, karena selama ini menjadi objek maskulinitas politik laki-laki

DAFTAR PUSTAKA

(IIDEA), I. I. for D. and E. A. (2000). *Penilaian Demokrasi di Indonesia*. Ameepro Graphic Design and Printing.

Abas, S. (2018). Konsep Dan Icon Gerakan Muhammadiyah. *Ejournal KAWASA*, *8*(3), 10–21.

Aboebakar. (1957). *Sejarah Hidup K.H.A.Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Panitya Peringatan Almarhum K.H.A. Wahid Hsyim.

Admin. (2015). *Sekelumit Profil, Sejarah dan Prestasi Muslimat NU*. NU Online.

Affiah, N. D. (2005). *Menapak Jejak Fatayat NU: Sejarah Gerakan, Pengalaman dan Pemikiran*. PP Fatayat.

Aida, V. (1995). *Dilema Ekonomi Wanita Pedesaan dalam Dinamika Wanita Indonesia*. Penerbit PPSW.

Aisyiyah. (2005). *Laporan Pimpinan Pusat Aisyiyah Muktamar Aisyiyah ke-45*.

Aisyiyah. (2008). *Laporan Pelaksanaan Program Lembaga Penelitian dan Pengembangan Pimpinan Pusat Tahun 2005 - 2008*.

Aisyiyah. (2010). *Laporan Kegiatan Pimpinan Pusat Aisyiyah Bidang Pendidikan Politik danPengembangan Masyarakat periode 2005-2010*.

Aisyiyah, P. P. (1992). Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Aisyiah. *Yogyakarta: Seksi Khusus Penerbitan Dan Publikasi*.

Aisyiyah, P. P. N. (2005). Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nasyiatul Aisyiyah. *Yogyakarta: PPNA*.

Alawiyah, T. (1997). Strategi Da'wah di Lingkungan Majelis Ta'lim. *Mizan, Bandung*.

Alfian. (1989). *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism*. Gadjah Mada University Press.

Althusser, L. (2020). *On ideology*. Verso Books.

Amin, S. (1993). *Social Movements at the Periphery, in the New Sosial Movement in the South* (P. Wignaraja (ed.)). Empowering the People.

Anita, S. (2006). Gerakan Perempuan: Tinjauan Sejarah. *Makalah: Sebagai Pengantar Diskusi Lingkar Studi Perempuan*.

Anwar. (2007). *Manajemen Pemberdayaan Perempuan*. Alfabeta.

Arbaningsih, D. (2005). *Kartini dari Sisi Lain: Melacak Pemikiran Kartini tentang Emansipasi Bangsa*. PT. Kompas Media Nusantara.

Arikunto, S. (2002). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka Cipta.

Arivia, G. (2006). *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Kompas.

Baidlowi, A. H. (1996). *50 Tahun Muslimat NU Berkhidmat untuk Agama & Bangsa*.

Bailey, K. (2008). *Methods of social research*. Simon and Schuster.

Banaszak, L. A., Tarrow, S., Snow, D., Schildkraut, D., & Meranto, O. (1998). *Social movements and American political institutions*. Rowman & Littlefield.

Bannerji, H. (2020). Introducing racism: Notes towards an anti-racist feminism. In *The Ideological Condition: Selected Essays on History, Race and Gender* (pp. 195–203). Brill.

Baried, B. (1977). Un mouvement de femmes musulmanes:'Aisyiyah. *Archipel*, *13*(1), 129–135.

Beechey, V. (1979). On patriarchy. *Feminist Review*, *3*(1), 66–82.

Beilharz, P. (2002). *Social Theory: A Guide to Central Thinkers. terj. Sigit Jatmiko*. Allen&Unwin.

Boucher, J. (2003). Betty Friedan and the radical past of liberal feminism. *New Politics*, *9*(3), 23.

BPS, K. P.-P. &. (2010). *Kondisi Perempuan dan Anak di Indonesia 2010*.

BPS, K. P. P. dan P. A. –. (2010). *Divisi Perempuan dan Pemilihan Umum CETRO, 2001 & Kondisi Perempuan dan Anak di Indonesia 2010*.

Budianta, M. (2003). The Blessed Tragedy: The Making of Women's Activism during the Reformasi Years. In *Challenging Authoritarianism in Southeast Asia: Comparing Indonesia and Malaysia* (pp. 77–145). Routledge Curzon.

Canel, A., & Zachmann, K. (1997). *Gaining access, crossing boundaries: Women in engineering in a comparative perspective*.

Chafetz, S. J. (1988). *Feminist Sociology: An Overview Of Contemporary Theories*. F.E. Peacock Publishers.

Chowdhury, N., Nelson, B. J., Carver, K. A., Johnson, N. J., & O'Loughlin, P. L. (1994). Redefining Politics: Patterns of women's political engagement from a global perspective. *Women and Politics Worldwide*, 3–24.

Cohen, B. J., & Harrison, M. M. (1992). *Introducction a la sociologia*. McGraw-Hill.

Dahlan, A. (1955). *Sejarah Lahirnya Muslimat Nauhdlatul Ulama di Indonesia*. PP. Muslimat NU.

Darahim, A. (2003). Kendala Upaya Pemberdayaan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender. *Makalah. Jakarta: Mentri Negara Pemberdayaan Perempuan*.

Demare, D., Lips, H. M., & Briere, J. (1993). Sexually violent pornography, anti-women attitudes, and sexual aggression: A structural equation model. *Journal of Research in Personality*, *27*(3), 285–300.

Denny, J. A. (2006). *Melewati perubahan: sebuah catatan atas transisi demokrasi Indonesia: kumpulan tulisan di Jawa pos & Indopos*. PT LKiS Pelangi Aksara.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2005). *Introduction: The discipline and practice of qualitative research.*

Diana, N. (2015). Kelahiran Muslimat NU. *Skripsi (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya, 2015)*.

Direktorat Bina Hubungan Antar Lembaga. (2011). *Profil Mitra Kerja Program Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional*. BKKBN.

Dzuhayatin, S. (1996). Gender dalam Perspektif Islam: Studi terhadap Hal-hal yang menguatkan dan Melemahkan gender dalam Islam. *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam. Surabaya, Indonesia: Risalah Gusti*.

Dzuhayatin, S. R. (2009). Menakar "Kadar Politis" Aisyiyah. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, *4*(2), 345–359.

Dzuhayatin, S. R. (2012). Dinamika Ideologisasi Gender Dalam Keputusan-Keputusan Resmi Muhammadiyah. *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, *11*(1), 135–178.

Embu, E. J., & Mirsel, R. (2004). *Gugat: Darah Petani Kopi Manggarai*. Penerbit Ledalero.

Engels, F. (2004). *The Origin of Family, State and Private Property: Asal-usul Keluarga, Kepemilikan Pribadi, dan Negara*. Kalyanamitra.

Ependi, R. (2002). *Gender dan Komunitas Perempuan Pedesaan: Kondisi Nyata Yang Terjadi di Lapangan*. BITRA Indonesia.

Epstein, B. (1991). *Political Protest and Cultural Evolution*. University of California Press.

Eriyanti, L. D. (2017). Pemikiran politik perempuan Nahdlatul Ulama (NU) dalam perspektif feminisme: penelusuran pemikiran mainstream dan non-mainstream. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, *20*(1), 69–83.

Fachruddin, F. (2006). *Agama dan pendidikan demokrasi: pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Pustaka Alvabet.

Fadli, Y. (2017). Islam, Perempuan dan Politik: Argumentasi Keterlibatan Perempuan dalam Politik di Indonesia Pasca Reformasi. *Journal of Government and Civil Society*, *1*(1), 41–63.

Fakih, M. (1996a). *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial, Penolakan terhadap Ideologi LSM Indonesia*. Pustaka Pelajar.

Fakih, M. (1996b). *Membincang Feminisme: diskursus gender perspektif Islam*. Risalah Gusti.

Fakih, M. (2003). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Pustaka Pelajar.

Faqih, M. (2001). *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Pustaka Pelajar, Insist Press.

Fathurahman, O., & Burhanudin, J. (2004). Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan. *Jakarta: Gramedia Pustaka Utama and PPIM*.

Fauzi, N. (2005). *Memahami Gerakan-Gerakan Rakyat Dunia Ketiga*. InsistPress.

Fauziyah, I. (2015). *Geliat Perempuan Pasca-Reformasi; Agama, Politik, Gerakan Sosial*. LKIS PELANGI AKSARA.

Fealy, G. (2012). *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967* (Vol. 1). LKIS PELANGI AKSARA.

Francine, & Roy, S. (1991). *The women's movement and its currents of thought: A typological essay*. Canadian Research Institute for the Advancement of Women= Institut canadien ….

Freire, P. (1986). *Pedagogy of the Oppressed*. Praeger.

Gani-Rohman, M. (2002). *An uphill Struggle—Advocacy NGO's under Soeharto's New Order*.

Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Unesp.

Gunning, J. W. (1924). II. DE PROTESTANTSCHE ZENDING IN DE MINAHASSA. *Bijdragen Tot de Taal-, Land-En Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, *80*(1), 451–520.

Hadisiswaja, A. (1939). Soerakarta Adiningrat. *Surakarta: Poesaka Soerakarta & Islam Radja*.

Hamer, C. den. (1890). De Sair Madi Kentjana. *Tijdschrift Voor Indische Taal-, Land-En Volkenkunde*, *33*, 531–564.

Haris, M. (2015). Partisipasi Politik NU dan Kader Muslimat Dalam Lintas Sejarah. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, *15*(2), 283–308.

Harlina, Y. (2015). Hak Politik Perempuan Dalam Islam. *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, *14*(1), 1–18.

Haynes, J. (2000). *Demokrasi dan Masyarakat Sipil Dunia Ketiga "Gerakan Politik Baru Kaum Terpinggir"*. Yayasan Obor Indonesia.

Hidajadi, M. (2001). Perempuan dan Pembangunan. *Jurnal Perempuan. Nomer*, *17*, 7–18.

Howard, F. (2006). *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20 th Century*. Utopia Press.

Humm, M. (1990). *Dictionary of Feminist Theory*. Ohio State University Press.

Hyde, J. S., & Else-Quest, N. (2012). *Half the human experience* (Vol. 1). Nelson Education.

Ida, L. (2004). *NU muda: kaum progresif dan sekularisme baru*. Erlangga.

Ilyas, Y. (2014). Ulil Amri dalam tinjauan Tafsir. *Tarjih: Jurnal Tarjih Dan Pengembangan Pemikiran Islam*, *12*(1), 43–50.

Jamhari, & Ropi, I. (n.d.). *Citra Perempuan dalam Islam*. PT. Gramedia Pustaka Utama.

Janssen, T. (1988). Aperiodic crystals: a contradictio in terminis? *Physics Reports*, *168*(2), 55–113.

Jenkins, J. C., & Klandermans, B. (1995). *The politics of social protest*. Taylor & Francis.

Jovani, A. (2014). Perkembangan Gerakan Politik Perempuan di Indonesia. *Pamator Journal*, *7*(1).

Julia, C. M. (2003). Gender dan Pembangunan. *Yogyakarta: Pustaka Pelajar*.

Karim, M. R. (1997). *HMI MPO dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia*. Mizan.

Kaufman-Janette, J., Joseph, J. H., Kaminer, M. S., Clark, J., Fabi, S. G., Gold, M. H., & Bass, L. S. (2021). *Collagenase Clostridium Histolyticum-aaes for the Treatment of Cellulite in Women: Results From Two Phase 3 Randomized, Placebo-Controlled Trials*. Dermatologic Surgery.

Klandermans, B. (1988). The Formation and Mobilization of Consensus. In *From Structure to Action, Greenwich* (pp. 173–196). JAI Press.

Klandermans, P. G. (1997). *The social psychology of protest*.

Kompas.com. (2001). Menengok Lagi Kesetaraan Jender dan Feminisme. *Kompas.Com*.

Dokumen Resmi Komite Persiapan Partai Persatuan Pembebasan Nasional, 7 (2006).

Kuhn, T. (1970). *The Structures of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press.

Kuntowijoyo. (1994). *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar.

Kurnia, J. (2011). *Peran pimpinan pusat Aisyiyah dalam pemberdayaan politik perempuan*.

Laeyendecker, L. (1983). *Tata, Perubahan Dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*. Gramedia.

Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy* (Vol. 1). Oxford University Press, USA.

Lincoln, Y. S. (2007). Naturalistic inquiry. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*.

Lofland, P. (2003). *Studi Tentang Gerakan Sosial*. Insist Pers.

Ma'shum, S., & Zawawi, A. (1996). *50 Tahun Muslimat NU Berkhidmat untuk Agama dan Bangsa*.

Manalu, D. (2006). Gerakan Sosial Dan Perubahan Kebijakan Publik. *Seminar Bulanan*.

Maran, R. R. (2001). *Pengantar Sosiologi Politik*. PT Rineka Cipta.

Marcoes, L. M., & Meuleman, J. H. (1993). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual: Kumpulan Makalah Seminar* (Vol. 18). INIS.

Markoff, J. (1996). *Gelombang Demokrasi Dunia, Gerakan Sosial dan Perubahan Politik* (N. Heru (ed.)). Pustaka Pelajar.

Marx, K. (1972). *A Contribution to The Critique of Political Economi*. International Publishers.

McCarty, J. D., & Zald, M. N. (1987). The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization. In *Social Movements in Organizational Society*. New Brunswick.

Megawangi, R. (1999). *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Mizan.

Melluci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Hutchinson Radius.

Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia. (2001). *Panduan Pelaksanaan Inpres Nomor 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional*.

Mernisi, F. (1994). *Wanita di Dalam Islam*. Pustaka.

Meyer, D., & Tarrow, S. (1998). *The Social Movement Saciety*. Social Movemen.

Mill, J. S. (1869). *The subjection of women* (Vol. 1). Transaction Publishers.

Misel, R. (2004). *Teori Pergerakan Sosial*. Resist Book.

Moleong, L. J. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.

Moser, C. (2012). *Gender planning and development: Theory, practice and training*. Routledge.

Mouffe, C. (2000). Hegemony and New Political Subjects: Toward A New Concept of Democracy dalam Kate Nash. In *Readings in Contemporary Political Sociology* (p. 295). Blackwell Publishing.

Muhadjir. (2005). *Negara dan Perempuan: Reorientasi Kebijakan Publik*. Media Wacana.

Muhadjir, N. (1996). *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, phenomenologik, dan realisme metaphisik telaah studi teks dan penelitian agama*. Rake Sarasin.

Mulawarman, A. D. (2020). *Jang Oetama: Jejak dan Perjuangan HOS Tjokroaminoto (Edisi Revisi)*. Penerbit Peneleh.

Mulia, Siti Musdah. (2008). *Perempuan dan Hukum*. YoI.

Mulia, Siti Musidah, & Farida, A. (2005). *Perempuan dan Politik*. PT. Gramedia Pustaka Utama.

Mulkan, A. M. (1990). Pemikiran KH Ahmad Dahlan Dan Muhammadiyah. *Jakarta: Bumi Aksara*.

Munawar-Rachman, B. (1996). Islam dan Feminisme, dari Sentralisme kepada Kesetaraan. *Dalam Mansour Fakih et. Al., Membincang Feminisme, Surabaya: Risalah Gusti*.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. Suny Press.

Murata, S. (1996). *The Tao Of Islam Terjemahan Astuti dan M.S. Nasrullah*. Mizan.

Mursidah. (2013). Gerakan Organisasi Perempuan Indonesia Dalam Bingkai Sejarah. *MUWAZAH*, *4*(1), 87–103.

Muslikhati, S. (2004). *Feminisme dan pemberdayaan perempuan dalam timbangan Islam*. Gema Insani.

Nasarudin, U. (2001). Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan. *Makalah Workshop Penyadaran Gender Dan Penguatan Hak-Hak Reproduksi Dalam Islam, Kerjasama PSG STAIN Malang-PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.

Nashir, H. (1997). *Persentuhan Muhammadiyah dan Politik*. Suara Muhammadiyah.

Nasution, H. (2002). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Djambatan.

Noer, D. (1982). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942*. LP3ES= Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

NU. (2015). 6 Anggaran Dasar NU No. I. *Utusan Nahdlatul Ulama*, 150.

Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. Hampshire: Arena Gower Publishing.

Outhwaite, W. (n.d.). *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern edisi ke-2*. Kencana Prenada Media Group.

Oxaal, Z., & Baden, S. (1997). *Gender and empowerment: definitions, approaches and implications for policy* (Issue 40). Bridge, Institute of Development Studies.

Pajarianto, H. (2017). *Al Islam Kemuhammadiyahan 7*. Pustakapedia (CV Pustakapedia Indonesia).

Patton, Michael Quin. (1970). *Alternative Evaluation Research Paradigm*. University North Dakota.

Patton, Michael Quinn. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. SAGE Publications, inc.

Piliang, Y. A. (1999). *Dunia Yang Dilipat*. Mizan.

Pimpinan Pusat Aisyiyah. (2016). *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Aisyiyah*. 'Aisyiyah.

Poerwandari, E. K. (1998). Metode penelitian sosial. *Jakarta: Universitas Terbuka*.

Poerwandari, E. K., & Hidayat, R. S. (2000). *Perempuan Indonesia dalam masyarakat yang tengah berubah: 10 tahun Program Studi Kajian Wanita*. Program Studi Kajian Wanita, Program Pascasarjana, Universitas Indonesia.

Poerwandari, K. E., & Hidayat, R. S. (2000). *Tahun Program Studi Kajian Wanita: Perempuan Indonesia Dalam Masyarakat Yang Tengah Berubah*. Jakarta: Ford Foundation, EHWA, Womens University Seoul Korea, Program Studi ….

Popkewitz, T. (1984). *Paradigm and Ideology in Educational Research*. Palmer Press.

Porta, D., & Tarrow, S. (2005). *Transnational processes and social activism: An introduction. Transnational protest and global activism*.

Porta, & Diani. (1999). *Social Movement An Introduction*. Blackwell Publishing.

Priyono, A. E. (2003). *Stanley Adi Prasetyo dkk, Gerakan Demokrasi di Indonesia Pasca-Soeharto*. Demos.

Priyono, A. E., Prasetyo, S. A., & Tornqist, O. (2003). *Gerakan Pro Demokrasi di Indonesia Pasca Soeharto*. Demos.

Pulungan, A., & Abimanyu, R. (2005). *Bukan Sekedar Anti Globalisasi*. IGJ dan WALHI.

Pusat'Aisyiyah, P. (1992). Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan 'Aisyiyah. *Pimpinan Pusat, AISYIYAH Seksie Khusus Penerbitan Dan Publikasi: Yogyakarta*.

Rahman, B. M. (1997). Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis. *Makalah, Yogyakarta*, 9–10.

Rahman, M T. (2011). *Glosari Teori Sosial*. Ibnu Sina Press.

Rahman, M Taufiq. (2018). *Pengantar filsafat sosial*. LEKKAS.

Rahman, M Taufiq. (2019). *Pemikiran Feminisme Sosialis dan Eksistensialis*.

Rahman, Mohammad Taufiq, & Mimbar, A. S. (2018). Konsep politik Islam kultural perspektif Nurcholish Madjid. *FIKRI: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, *3*(2), 385–400.

Ranadirdja, B. A. (1980). Cikal Bakal Sekolah Muhammadiyah. *Yogyakarta: Badan*.

Ridjal, F., Margiani, L., & Husein, A. F. (1993). *Dinamika gerakan perempuan di Indonesia*. Tiara Wacana Yogya.

Ritzer. (1975). "Sociology: A Multiple Paradigm Science." *Jumal The American Sociologist*, *10*, 156–157.

RO'FAH, M. (2005). The Indonesian Muslim women's movement and the issue of polygamy: the 'Aisyiyah interpretation of Qur'an 4: 3 and 4: 129. *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, *2*, 175.

Rokhmansyah, A. (2016). *Pengantar gender dan feminisme: Pemahaman awal kritik sastra feminisme*. Garudhawaca.

Ropi, I. (2003). *Citra perempuan dalam Islam: pandangan ormas keagamaan*. Gramedia Pustaka Utama.

Rudig, W., Jamison, A., Eyerman, R., & Cramer, J. (1991). *The making of the new environmental consciousness: a comparative study of environmental movements in Sweden, Denmark and the Netherlands*. Edinburgh University Press.

Rusydi, M. K., & Rossieta, H. (2015). Good Public Governance Dan Indeks Pembangunan Manusia. *Proceeding SNA 18 Medan*, 1–18.

Ryansyah, A. (2015). *Muslimat NU: Dedikasi Untuk Negeri*. JIB: Jejak Islam Untuk Bangsa.

Sadikin. (2004). *Perlawanan Petani dan Konflik Agraria dalam Diskursus Gerakan Sosial*. Rumah Kiri.

Sadli, S. (1997). *Metodologi Penelitian Berperspektif Wanita Dalam riset Sosial, dalam Perempuan dan Pemberdayaan*. Jakarta: Program Studi Kajian wanita.

Saefudin, A. M. (1996). Kiprah dan perjuangan perempuan Shalihat. *Diskursus Gender Perspektif Islam*, 87.

Safitri, N. M. (2019). *Kaderisasi da'iyah Kota Palangka Raya (studi tentang kaderisasi da'iyah oleh organisasi keagamaan Muslimat NU dan Aisyiyah Muhammadiyah Provinsi Kalimantan Tengah)*. IAIN Palangka Raya.

Sahala, S. (2001). Mainstream Gender dan Upaya Pemberdayaan Perempuan di Bidang Hukum. *Indonesia: Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman Dan Hak Asasi Manusia RI*.

Saptari, R. (1997). *Perempuan, kerja, dan perubahan sosial: sebuah pengantar studi perempuan* (Vol. 1). Pustaka Utama Grafiti.

Sen, G., & Grown, C. (1988). *Development, crises and alternative visions: Third World women's perspectives*. Earthscan.

Shihab, A. (2016). *Membendung arus: respon gerakan Muhammadiyah terhadap penetrasi misi Kristen di Indonesia*. Suara Muhammadiyah.

Showstack, A. (1987). *Gramsci's Politics*. University of Minnesota Press.

Singarimbun, M., & Effendi, S. (2019). *Metode penelitian survai*.

Singh, R. (2001). *Social Movements, Old and New: A Post-Modernist Critique*. Sage Publications.

Sjadzali, M. (1990). *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. UI press.

Sjahruni, A. dkk. (1996). *50 Tahun Muslimat NU berkhidmad untuk Agama, negara dan Bangsa.*

Smith. (1976). *Themaning of Conscientacao: The Goal of Paulo Freire's Pedagogy Amherst*. UMASS.

Sobary, M. (2013). *NU dan Keindonesiaan*. Gramedia Pustaka Utama.

Soeroto, S. (1979). *Kartini: sebuah biografi*. Gunung Agung.

Soetjipto, A. W. (2005). *Politik Perempuan Bukan Gerhana*. Kompas.

Stuers, V. (1960). The Indonesian Women: Struggles and Achievements. *Mounton, Den Haag*.

Suaedy, A. (2006). *Islam dan Gerakan Sosial Baru di Indonesia*. The Wahid Institute.

Subono, N. I. (2000). Negara dan Kekerasan terhadap Perempuan. *Jurnal Perempuan*, 108.

Suharto, E. (2005). *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*. PT Refika Aditama.

Sunarto, K. (2004). *Pengantar Sosiologi*. Lembaga Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.

Sungaidi, M. (n.d.). *Aisyiyah Organisasi Perempuan Modern*.

Suplemen. (2004). *Menggagas Muktamar Aisyiyah Pisah dengan Muktamar*

Muhammadiyah dalam "Suara Muhammadiyah" no.04/tahun ke-89/16-29 Februari 2004.

Suratmin. (1990). *Nyai Ahmad Dahlan, pahlawan nasional: amal dan perjuangannya*. Pimpinan Pusat' Aisyiyah, Seksi Khusus Penerbitan dan Publikasi.

Suryakusuma, J. (1919). *State ibuism: The social construction of womanhood in New Order Indonesia*. -.

Suryochondro, S. (1984). *Potret pergerakan wanita di Indonesia*. Rajawali.

Suryocondro, S. (1984). *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia*.

Suryorini, A. (2012). Menelaah Feminisme dalam Islam. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, *7*(2), 21–36.

Susanto-Sunarto, A. (1998). *Masyarakat Indonesia Memasuki Abad Ke Dua Puluh Satu*. Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Suwarno, S. (2019). Kelahiran Muhammadiyah Dari Perspektif Hermeneutik. *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities*, *3*(1), 45–60.

Syamsiyatun, S. (n.d.). *Religius-based Womanhood in Pre-Independent Indonesia*. Monash University.

Syamsiyatun, S. (2010). *Serving Young Indonesian Muslim Women: the Dynamics of the Gender Discourse in Nasyiatul Aisyiyah 1965-2005*. Lambert Academic Publsihing.

Takwin, B. (2008). Membaca Althusser dalam Beberapa Sisi: Sebuah Pengantar kepada Esai-esai Ideologi Althusser. *Pengantar Buku Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies (Ter-Jemahan Essays on Ideology). Yogya-Karta: Jalasutra, Hal. Xv-Xxvi*.

Thoha, M. (2003). *Pengayom Generasi Muda NU, dalam "Muslimah di Garis Depan: Kesan dan pandangan para Sahabat*. Press.

Tong, R. (2018). *Feminist thought, student economy edition: A More Comprehensive Introduction*. Routledge.

Torfing, J. (1999). *New Theories Of Discourse: Laclau, Mouffe, Zizek*. Blackwell Publishing.

Touwen, J. (2000). Paternalisme en protest: ethische politiek en nationalisme in Nederlands-Indië, 1900–1942. *Leidschrift. Historisch Tijdschrift*, *15*(3).

Triwibowo, D. (2006). *Gerakan Sosial; Wahana Civil Society bagi Demokratisasi*. LP3ES.

Venny, A., & Wasono, A. (2010). *Memberantas kemiskinan dari parlemen: manual MDGs untuk anggota parlemen di pusat dan daerah*. Kemitraan bagi Pembaruan Tata Pemerintahan di Indonesia.

Wahid, S. (n.d.). *Pejuang Gerakan Perempuan Berparadigma Islam*.

Wajcman, J., & Susilowati, I. (2001). *Feminisme versus teknologi*. Diterbitkan atas kerjasama SBPY (Sekretariat Bersama Perempuan Yogyakarta ….

Wieringa, Saskia E. (1998). *Kuntilanak Wangi: Organisasi-Organisasi Perempuan Indonesia Sesudah 1950*. Kalyanamitra.

Wieringa, Saskia E. (1999). *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*. Garba Budaya.

Wieringa, Saskia Eleonora. (2010). *Penghancuran gerakan perempuan: politik seksual di Indonesia pascakejatuhan PKI*. Penerbit Galangpress.

Wilson, J. (1973). *Introduction to Social Movements*. Basic Books.

Yusuf, M. (n.d.). Ibu Sholichah A. Wahid Hasyim yang Saya Kenal. In *Muslimah di Garis Depan: Kesan dan Pandangan Para Sahabat* (p. 197). PP Muslimah.

Yusuf, S. (2002). *Pelajaran tentang Persaudaraan, dalam "Asmah Sjachruni Muslimah Pejuang Lintas Zaman."* Pustaka Indonesia Satu.

Zanden, J. W. Vander. (1990). *Sociology the core*. McGraw-Hill.

Zimmerman, M. E. (1990). *Deep ecology and ecofeminism: The emerging dialogue*. Reweaving the world: The emergence of ecofeminism.

Zuhri, N. H. S. (1979). *Sejarah Muslimat NU*. PP Muslimat NU.

BIODATA PENULIS

Nama	: Yeni Huriani
Nip	: 196301121992031001
Jenis Kelamin	: Perempuan
Tempat tanggal Lahir	: Majalengka, 12 Januari 1963
Status Pernikahan	: Menikah
Agama	: Islam
Golongan/Pangkat	: IV/b (Pembina)
Jabatan Fungsional	
Akademik	:Lektor Kepala pada Fakultas Ushuluddin
Perguruan Tinggi	: UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Alamat	:Jl. A.H. Nasution No. 105 Cibiru Bandung 40614
Alamat Rumah	: Jl. Pasir jati Timur no. 5 Rt. 01/04 Jati Endah, Bandung
Email	: yenihuri@yahoo.com / yenihuriani@uinsgd.ac.id

RIWAYAT PENDIDIKAN PERGURUAN TINGGI

Tahun Lulus Program Pendidikan Perguruan Tinggi Jurusan/Bidang Studi

1988 S1 IAIN SGD Bandung Perbandingan Agama

2001 S2 UI Jakarta Kajian Wanita

2016 S3 UIN SGD Bandung Religious Studies

PELATIHAN PROFESSIONAL

Tahun Jenis Pelatihan Penyelenggara Jangka Waktu

1994 Participatory Rural Appraisal (PRA) Yayasan Mandiri – GTZ Germany 3 Minggu

1996 English for Academic Purposes Pusat Bahasa IAIN SGD Bandung 6 Bulan

1997 Higher Education System ICIHEP- Mc-Gill University 5 Bulan

2010 Course on Human Trafficking IOM-FBI Legat Jakarta 1 Minggu

PENGALAMAN MENGAJAR

Mata Kuliah Program Pendidikan Institusi/Jurusan/

Program Studi Semester/Tahun Akademik

Orientalisme/Oksidentalisme S1 UIN SGD Bandung/

Perbandingan agama VI/ 1994 - sekarang

Agama dan Masalah Gender S1 UIN SGD Bandung/Sosiologi Agama IV/ 2004 - 2012

Psikologi Umum S1 UIN SGD Bandung/ Tafsir hadits & PA II/2013 - sekarang

Psikologi Agama S1 UIN SGD Bandung/ Perbandingan Agama III & IV/2002– sekarang

Psikologi Agama S2 UMY kelas Cirebon II/ 2005 - 2007

Agama dan Kesehatan Reproduksi S1 UNPAD Bandung/ FK- Kebidanan I/ 2012 - 2019

Agama dan Jender S2 PPs UIN SGD Bandung 2019 - sekarang

Agama dan Isu-Isu Kontemporer S3 PPs UIN SGD Bandung 2017 – sekarang

Agama dan Resolusi Konflik S3 PPs UIN SGD Bandung 2018 - sekarang

PENGALAMAN PENELITIAN

Tahun Judul Penelitian Ketua/Anggota Sumber dana

2019 Pendampingan Komunikasi Terapeutik terhadap Korban Kekerasan Seksual Ketua DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2019

2018 Strategi Penguatan Ekonomi Perempuan Berbasis Keluarga Ketua Biro Bangyansos – Setda Prov. Jabar 2018

2018 Komunikasi Terapeutik Pasca Kekerasan Seksual Anggota DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2018

2017 Nilai Islam dalam Pengalaman Kesehatanan Reproduksi Perempuan Kampung Naga Tasikmalaya Ketua DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2017

2016

Meningkatkan Daya Saing Masyarakat Jawa Barat Melalui Ketahan Keluarga Anggota BAPUSIPDA Prov. Jawa Barat

2015 Kekerasan Seksual Terhadap Anak di Jawa Barat: Mencari akar penyebab dan alternative solusi Individual DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2015

2015 Sinergitas P2TP2A Provinsi Jawa Barat dengan P2TP2A Kota/ Kabupaten dalam Penanganan Korban Kekerasan Seksual pada Anak Anggota P2TP2A Jawa Barat

2014 Wacana Politik Islam substabtif Indonesia Individual DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2014

2013 Perempuan dan Pengambilan Keputusan: Studi pada TKW di Kabupaten Sukabumi Individual DIPA – BOPTAN UIN SGD TA. 2013

2012 Pemberdayaan Perempuan Pemulung di Kampung Cibogo Desa Babakan, Kecamatan Ciparay, Kabupaten Bandung (Penelitian dan Pendampingan) Ketua LPPM UIN SDG

KARYA TULIS ILMIAH

A. Buku/Bab Buku/Jurnal

Tahun Judul Penerbit/Jurnal

2020 Urgensi penjelasan keagamaan terhadap keluarga suspek Pasien Dalam Pengawasan (PDP) Covid-19 Jurnal Hanifiya PPs UIN SGD Bandung (Vol. 3, No. 1, 2020)

2020 Decision Making Process of Women Migrant Workers in West Java: The Intertwine of Religion, Culture, and Social Reality Jurnal Wawasan Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung (Vol. 5, No. 1, 2020)

2019 Pendampingan Komunikasi Terapeutik pada Korban Kekerasan Seksual Pusat Penelitan dan Penerbitan UIN SGD Bandung. ISBN 978-623-7036-88-3

2018 Komunikasi Terapeutik Pasca Kekerasan Seksual Pusat Penelitan dan Penerbitan UIN SGD Bandung. ISBN 978-623-7036-21-0

2017 Reinterpretasi Asbāb Al-Nuzūl bagi Penafsiran Alquran Jurnal Wawasan Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung (Vol. 2, No. 1, 2017)

2017 Women's Reproductive Experiences: Islamic Values on Local Wisdom at Kampung Naga, West JavaScitePress, 2nd International Conference on Sociology Education - Volume 2: ICSE, ISBN 978-989-758-316-2. ISSN 2184-2728,

2012 Penafsiran Kontemporer Al-Qur'an terhadap Isu-Isu Hak Asasi Manusia (HAM) Perempuan ILMU USHULUDDIN (Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-Ilmu Ushuluddin (HIPIUS) UIN Jakarta

2012 Ensiklopedi Gender Iris Press – Bandung

ISBN: 978-979-3053-17-2

2008 Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT): Persoalan Privat Yang Jadi Persoalan Publik Jurnal LEGISLASI INDONESIA, Dirjen Peraturan Perundang-Undangan, Depkumham RI (Vol.5 No. 3. September 2008)

2007 Ketakutan Terhadap Feminisme Jurnal KHAZANAH, Program Pascasarjana UIN SGD Bandung (Vol. 4, No. 12, Juli – Desember 2007)

2006 Memahami Studi Wanita dan Wacana Feminisme dalam

Islam Jurnal KHAZANAH, Program Pascasarjana UIN SGD Bandung (Vol. 3, No. 10, Juli – Desember 2006)

Kegiatan Professional/Pengabdian Kepada masyarakat

Tahun Jenis/Nama Kegiatan Tempat

2019 Pendampingan Korban Kekerasan Seksual Cipongkor, Kabupaten Bandung Barat

2017 Memahami Kesehatan Reproduksi: Penyuluhan Kesehatan Reproduksi sebagai Upaya pencegahan seks bebas dan Pernikahan Dini Kegiatan Non-Kurikuler Mahasiswa Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung

2014 Advokasi Anak-anak Korban Kekerasan Seksual Sodomi Dayeuhkolot, Kabupaten Bandung

2013 In-Service Trauma Healling Perempuan Korban Perkosaan Cipongkor, Kabupaten Bandung Barat

2012 Pemberdayaan Perempuan Pemulung di Kampung Cibogo Desa Babakan, Kecamatan Ciparay, Kabupaten Bandung
Ciparay, Kabupaten Bandung

JABATAN DALAM PENGELOLAAN INSTITUSI

Peran/Jabatan Institusi Tahun

Ketua Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN SGD Bandung 1999 - 2003

Wakil Ketua Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) Jawa Barat 2010 –2019

Wakil Ketua Dewan Pertimbangan Pimpinan Pusat Wanita Persatuan Ummat Islam (PUI) 2010 - 2015

Dewan Pakar Pimpinan Pusat Wanita Persatuan Ummat Islam (PUI) 2015 – 2020

Ketua Div. Pendidikan Majelis Nasional FORHATI-KAHMI 2018 - 2022

LeKKaS
Penerbit Lekkas
Bandung, Indonesia
0895-2052-4420 lekkas.publisher@gmail.com
https://www.lekkas.id @lekkas.id
https://www.facebook.com/lekkas.publisher
https://shopee.co.id/lekkas.publisher